

AUSGANGSPUNKT I:
DIE REDE VON GOTT IN AUSEINANDERSETZUNG
MIT DEM SUBJEKTGEDANKEN

Trinität und Offenheit Gottes

Kurt Appel, Wien

Problemanzeigen

Will man heute einen Beitrag zur Gottesfrage verfassen¹, der sich nicht auf die Darstellung philosophie- oder theologiegeschichtlicher Motive beschränkt, lassen sich mehrere Probleme diagnostizieren.

Das erste besteht darin, dass wir eine völlig neue Verhältnisbestimmung von Gott und Zeit vorzunehmen haben. Unser heutiges vulgärmaterialistisches Zeitverständnis rechnet mit einem (unerlösten) Verlöschen des Universums im entropischen Kältetod spätestens in Zeithorizonten von 10^{100} Jahren, womit jede klassische Gottesvorstellung ad absurdum geführt ist (siehe Kap. 1).² Eine weitere Problemstellung verbindet sich damit, dass die bis weit ins 20. Jahrhundert hineinreichende Frontstellung von Theismus und Atheismus immer mehr in Auflösung begriffen ist. Dies in zweifacher Hinsicht: Erstens unterscheiden sich die verschiedenen Theismen und Atheismen untereinander so massiv, dass sie kaum mehr auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. Žižek und Dawkins, um zwei bekannte Atheisten herauszugreifen, verfolgen völlig verschiedene Argumentationsstrukturen, die kaum etwas gemein haben außer der Tatsache, „atheistische“ Konsequenzen mit sich zu bringen. Ähnliches gilt auch für die Theismen, sogar innerhalb solcher christlicher Denomination. So wird es etwa extrem schwer fallen, den Gott, den Dietrich Bonhoeffer meint³, mit jenem neuscholastischer Theologien in Verbindung zu bringen. Zweitens scheint es für immer mehr Menschen unserer Zeit schwierig zu werden, sich einer der beiden Gruppen zuzurechnen. Unter den Begriff „agnostisch“, der als Alternative zur Dichotomie Theismus-Atheismus gewählt wird, fällt heute weniger jene Geisteshaltung, die meint, zu diesem Thema prinzipiell nichts aussagen zu können. Vielmehr bringt er zum Ausdruck, dass es massive

¹ Der folgende Artikel verdankt sich nicht zuletzt Einsichten meines Dissertanten Marco Casadei. Ihm und meinen Mitarbeitern Jakob Deibl, Sebastian Pittl, Isabella Guanzini und Mattia Coser, denen für viele anregende Gedanken gedankt sei, möchte ich diesen Artikel widmen.

² Zu diesem Problem und einem alternativen Zeitkonzept, welches versucht, die Herausforderung heutigen astronomischen Zeitverständnisses anzunehmen, vgl. Appel, Kurt, *Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

³ Zum Gottesbegriff von Dietrich Bonhoeffer, der in großer Sensibilität nachmetaphysische Horizonte eröffnet hat, vgl. Capozza, Nicoletta, *Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs von Nietzsches und Bonhoeffers Denken*, Münster / Hamburg / London 2003.

„Regionalisierungen“ des Glaubens und des Unglaubens gibt. Ein und dieselbe Person kann bei der Hochzeit der Kinder oder dem Begräbnis der Eltern gläubig zu Gott beten und in anderen Kontexten, z. B. einer Diskussion mit Arbeitskollegen, eine atheistische Haltung einnehmen.

Mit diesem Phänomen verbindet sich eine dritte Problemlage. Die Menschen unseres Kulturkreises, so scheint es, glauben, wenn sie nicht einem Vulgärmaterialismus folgen, heute mehr an Engel, Mächte, Energien, Übersinnliches als an Gott. Dies hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, dass die Theologie(n) völlig hypertroph geworden sind. Arbeitet man sich durch theologische Handbücher und Monographien der letzten Jahrzehnte durch, wird man förmlich „ertrinken“ an Gottesliebe, innertrinitarischer Harmonie, perfekter göttlicher Kommunikationsgemeinschaft, Alterität, Geltungsansprüchen usw. Kennzeichnend ist dabei, dass all diese Wörter viel zu groß und erfahrungslos geworden sind. Auf einer grundsätzlicheren Ebene ist zu diagnostizieren, dass die christliche Theologie vergessen hat, dass zumindest in ihren Heiligen Schriften Gott immer an bestimmte Ereignisse gebunden ist. Bezeichnungen Gottes wie „Gott Abrahams“, „JHWH“, „Vater Jesu“ usw. bringen eine Tatsache zum Ausdruck, die durch einen falsch verstandenen Universalismus immer mehr verschliffen wurde. „Gott“ ist, zumindest biblisch gesehen⁴, kein abstraktes Allgemeines, mit dem im Sinne eines Algorithmus begonnen oder geendet werden könnte, sondern ein Name, der als notwendig empfunden wurde, um kollektive und individuelle geschichtliche Ereignisse und deren Umbrüche zu deuten.

Dies bedeutet, dass die Fragestellung nach Gott nicht abgekoppelt werden kann von der Frage nach der Möglichkeit heutiger Geschichtserzählungen und Geschichtsdeutungen. Entscheidend ist, wieweit biblische Erzählungen und ihre theologischen und philosophischen Deutungen und Fortschreibungen Kategorien für ein (theoretisches, praktisches, ästhetisches) Verständnis heutigen Weltumganges bereitzustellen vermögen. Kann die Welt „offener“, vielfältiger, sensibler wahrgenommen werden unter dem Register des Gottesnamens?

Eine besondere Schwierigkeit besteht im Denken der Trinität. Rahners berühmte Formel der Entsprechung von immanenter und heilsökonomischer Trinität muss weitergedacht werden. Heute erfolgen Annäherungen an das trinitarische Gottesbekenntnis meist über den Weg ontologischer Spekulationen. „Gott ist in sich Beziehung“, lautet eine gängige Formel, aus der dann zwei Beziehungspole (Vater – Sohn) und eine Beziehungskopula (Geist) abgeleitet werden. Dabei ist schwer einsehbar, warum man, dieser Formel folgend, drei Glieder braucht und nicht bloß zwei, was ja schon Feuerbach

⁴ Einer eigenen Überlegung bedürfte die Frage nach „Gott“ im Islam. Wenn man aus geschichtstheologischen Gründen, aber auch auf Grund heutiger Erkenntnisse der Genese des Islams davon ausgehen will, dass der Islam eine Auseinandersetzung mit dem Christentum (und dem Judentum) in spätantiker Prägung darstellt, wird man auch in seinem Gottesverständnis auf eine unhintergehbare Geschichtsbezogenheit stoßen. Vgl. dazu Neuwirth, Andrea, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“ hellichtig angemerkt hat⁵. Denn der Geist ist in diesem Gedankenkonstrukt letztendlich überflüssig, da ja Vater und Sohn schon in sich ganz auf Beziehung (oder in deutschen Landen meist auf Kommunikation) ausgelegt wären. Auf diese Weise schwindet also die Eigenbedeutung des Heiligen Geistes. Auf alle Fälle ist festzuhalten, dass theologisch gesehen das trinitarische Gottesbekenntnis den Monotheismus nicht ersetzt, sondern eine spezielle Auslegung des monotheistischen Gottes darstellt, der im Lichte des Christusereignisses geglaubt wird. Dazu kommt, dass sich gerade beim Zugang zur Trinität besonders zeigt, dass ihr Ausgangspunkt immer in konkreter Deutung von Glaubens-, Gebets-, Lese- und Geschichtserfahrungen liegen muss, sie also letztlich ihre Bewährungsprobe an der Erschließungskraft von geschichtlich-gesellschaftlichen Ereignissen hat.

Im Folgenden soll die Gottesfrage an Hand von zentralen biblischen Texten entwickelt werden. Leitfaden ist dabei das Moment der *Offenheit* des Seins, die in der Begegnung mit dem Gottesnamen deutlich wird. Die herangezogenen Perikopen können keiner detaillierten exegetischen Analyse unterzogen werden, sondern werden, auf Grundlage exegetischer Erkenntnis, auf entscheidende Aussagen über das Gott-Welt-Verhältnis und damit das Weltverständnis überhaupt befragt⁶. Begleitende philosophische Überlegungen erfolgen meist implizit, an manchen Stellen in Form von Exkursen. Die Denkbewegungen Kants und v. a. Hegels und ihre Fortschreibungen im 20. Jahrhundert (Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Agamben, Bahr, Benjamin, Deleuze, Lacan u. a.) stehen allerdings im Hintergrund vieler exegetisch-theologischer Annäherungen an die Gottesfrage, ohne dass dies im Detail ausgewiesen werden könnte.

⁵ Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums* (= Gesammelte Werke; Bd. 5), hg. von Schuffenhauer, Werner, Berlin 1973, S. 394.

⁶ Eine wesentlich ausführlichere Analyse liegt vor in Appel, Kurt, „Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus. Geschichtstheologisch-Geschichtsphilosophische Erwägungen im Ausgang von Bibel, Musil und Hegel“, in: *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus im Ausgang von Hegel, Hölderlin, Musil, Lacan* (in Erscheinung). Vgl. ebenso Appel, Kurt, *Apprezzare la morte, Cristianesimo e nuovo umanesimo a partire dalla Bibbia, Hegel e Musil*, Bologna 2014.

1. Gott und die Offenheit der Zeit: Gen 1,1–2,4a

Schema: Gen 1,1–2,4a⁷

TAG EINS		ZEIT	Op.1 (NACHT UND TAG)
	Zweiter Tag	Raumgestaltung	Op.2 (Himmelsgewölbe und Ozean)
	Dritter Tag	Raumgestaltung	Op.3 (Ozean und Land)
			Op.4 (geschmücktes Land)
VIERTER TAG		TEMPO	Op.5 (SONNE, MOND, STERNE, FESTZEIT)
	Fünfter Tag	Raumgestaltung	Op.6 (Wassertiere, Flugtiere)
	Sechster Tag	Raumgestaltung	Op.7 (Landtiere)
			Op.8 (Mensch als Mann und Frau)
SIEBENTER TAG		ZEIT	SABBAT

Die erste große Erzählung der Bibel handelt von der Erstellung der Erde als lebendige Landschaft. Näherhin berichtet sie vom Ausgang aus dem primordialen Chaos, welches nicht zuletzt satirisch auf die damaligen Supermächte Ägypten und Babylon verweist. Zunächst ist der erste Satz der Bibel zu betrachten: „Am/Als Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, der, wie in antiken Schriften üblich, als Titel des folgenden Textes, d. h. der gesamten Bibel, fungiert. Der titelgebende Schöpfungsprozess wird sofort vom ersten Satz des auf die Überschrift folgenden Haupttextes konterkariert: „Und die Erde wüst und leer, Finsternis über der Urflut“. Evoziert ist damit das altorientalische Chaos, welches allerdings nicht, wie sonst üblich, als ontologische Größe fungiert, sondern historische Konnotation hat. Diese zeigt sich einerseits in der Gegengeschichte des ersten Schöpfungsberichtes, der Flutgeschichte (Gen 6–9), in der die Flut als Ausdruck menschlicher Gewalttätigkeit begriffen wird (Gen 6,5;11), andererseits im vierten Schöpfungswerk, in dem Gott als Schöpfer von Sonne und Mond auftritt, wodurch die Hauptgottheiten (und ihre irdischen Repräsentanten) der damaligen Supermächte Ägypten und Babylon depotenziert werden, die im folgenden Verlauf der Bibel gerade in ihrer militärischen Stärke als die eigentlichen Chaosmächte dechiffriert werden.

Es ist also bereits der anfängliche Schöpfungsprozess untrennbar mit einem politisch-geschichtlichen Geschehen konnotiert. Gott offenbart sich in der Schöpfung, die sich im Ausgang und der Überwindung menschlicher Gewalttätigkeit und als Erstellung der Erde als lebendige Landschaft vollzieht. Der Hauptakzent liegt dabei, wie die obige Skizze zeigt, auf dem Thema *Zeit*. Diese markiert den Beginn, das Zentrum und das Ende des ersten biblischen Textes, der paradigmatisch für das Folgende ist. Der Tag *Eins* als Anfang und Grundlage der Zeit hat eine dreiteilige Struktur: „Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: ein Tag“. Die Reihenfolge Abend – Morgen dreht unsere Zeitvorstellung um 180 Grad. Die biblisch-liturgische Zeit, die dem Tag Eins entspricht, be-

⁷ Vgl. Zenger, Erich, *Gottes Bogen in den Wolken, Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (= Stuttgarter Bibelstudien; Bd. 112), Stuttgart 1983. Weiterhin Borogonovo, Gianantonio, „L’Inno del Creatore per la bellezza della creazione (Gn 1,1–2,4a)“, in: Ders. (Hg.), *Torah e storiografie dell’Antico Testamento*, Torino 2012, S. 393–428.

ginnt nämlich mit der auf den Tod zulaufenden abendlichen Zeit (Zeit I), erleidet dann die nächtlich-tödliche Unterbrechung (Zeit II) und erfährt in der morgendlichen Zeit eine Neuschöpfung (Zeit III). Dieses Schema begegnet in der Bibel auch im zentralen christlichen Theologumenon der Auferweckung Jesu „am dritten Tag“. Dieser ist nicht nur chronologische Angabe, sondern setzt die Auferweckung Jesu mit dem Gedanken der Neuschöpfung von Himmel, Erde und Zeit, also mit Zeit III in Verbindung.

Die Zeit als geprägte Festzeit ist Thema des *vierten Tages* (Gen 1,14–19), in dem die Sterne als Zeichen für die Festzeiten geschaffen werden. Damit leuchtet ein wichtiges theologisches Moment auf: Im Zentrum der Zeit steht das Fest, in dem Gott sich auf entscheidende Art und Weise selbst offenbart. Fragt man nach, was Neuschöpfung bedeutet, wäre die Antwort, dass sie die Transformierung chronologisch ablaufender Zeit in Festzeit Gestalt werden lässt.

Die entscheidende Aussage der ersten Perikope liegt im *siebenten Tag*. Um ihn zu verstehen, muss gesehen werden, dass das Schöpfungswerk nach dem sechsten Tag vollendet ist. Im ersten Teil (den Tagen Zwei und Drei) wird die Erde gastlich bereitet. Dem in Aussicht genommenen Leben wird nicht nur Raum gegeben, sondern dieser wird auch festlich geschmückt, was eine der Sinngebungen der im vierten Werk geschaffenen Pflanzen neben ihrer Funktion als Nahrung darstellt. Der zweite Teil handelt von der Ankunft der lebendigen Gäste, die ihren Abschluss in der Schaffung des Menschen hat. Dieser wird als Repräsentant Gottes eingesetzt zum Hüter des Kosmos, was insofern eine radikale politische Aussage darstellt, als diese Funktion, die dem König vorbehalten war, auf alle Menschen ausgedehnt wird. Theologisch bedeutsam ist auch, dass die Repräsentanz Gottes durch eine Differenz bezeichnet wird. Der Mensch als Mann und Frau, d. h. in einer nicht vollkommen aufeinander abbildbaren Dualität („Alterität“, „Differenz“) ist Zeigestab Gottes. Mit der Ankunft der tierischen und menschlichen Gäste und dem Menschen als Hüter einer Art Hausordnung ist die biblische Landschaft vollendet. Und tatsächlich bringt der siebente Tag inhaltlich nichts Neues:

„Vollendet waren der Himmel und die Erde, und all ihre Schar. Vollendet hatte Gott am siebenten Tag seine Arbeit, die er machte, und feierte am siebenten Tag von all seiner Arbeit, die er machte. Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm feierte er von all seiner Arbeit, die machend Gott schuf.“ (Gen 2,1–3; Übersetzung M. Buber/F. Rosenzweig)

Es wäre zu kurz gegriffen, im siebenten Tag lediglich einen Verweis auf die Unterbrechung der Arbeit zu sehen.⁸ In diesem Falle wäre das chronologische Schema zwar mit einer neuen Qualität versehen (6+1), aber nicht grundsätzlich durchbrochen. Der siebente Tag reicht weiter: Er bezeichnet nichts anderes als die *Offenheit*, die innere Verwandlung der Zeit selber. Die ersten sechs Tage bezeichnen eine Totalität an Geschehen, welches in sich vollkommen abgeschlossen ist. Der siebente Tag als festlicher *Zusatz* der Zeit schlägt in die immanent in sich beschlossene Sechs-Tage-Zeit eine Lücke, die verhindert, dass die Welt in reiner Immanenz aufgeht, gewissermaßen mit sich zusam-

⁸ Sehr schön wird dies gezeigt in Agamben, Giorgio, „Ochsenhunger. Betrachtungen über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit“, in: Ders., *Nacktheiten*, Frankfurt am Main 2010, S. 173–188.

menfällt⁹. Radikal wird diese ursprüngliche Funktion des Sabbats durch den christlichen Sonntag (den „achten“ Tag als Steigerung und Verdeutlichung der Funktion des siebenten) verdeutlicht. Der Sonntag konnte, wie die sogenannte vorkonziliare Liturgie deutlich machte, mit jedem Wochentag zusammenfallen, öffnete aber den Wochentag hin auf seine festliche Tiefendimension. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der siebente Tag einen nicht chronologischen Zusatz, ein Supplement der Zeit bedeutet, welches die immanente Geschlossenheit der Zeit radikal transzendiert und öffnet. Er ist kein „weiterer“ Tag, sondern inmitten der anderen Tage deren nicht aus ihnen ableitbare Sinnggebung und Neuschöpfung. Die anderen Tage laufen von selbst ab, folgen einer (chronologischen) Regel, während der siebente Tag sich dem Lauf der Schöpfung im letzten entzieht. In dem Moment, in dem er der willentlichen Kontrolle (der Natur, des Menschen usw.) unterläge, wäre seine Besonderheit beseitigt und die Zeit vollkommen immanentisiert.

Der siebente Tag wird so auch zum kritischen Moment in Bezug auf eine rein immanente Welterklärung. Heute wird versucht, die Welt als lückenlosen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu fassen, als eine ständige Addition von positivierbaren Augenblicken. Was darin nicht vorkommen kann, ist Subjektivität, insofern diese nie vollkommen verobjektivierbar ist, immer in Differenz zur ihrer vollkommenen Präsentierbarkeit steht. Kein Mensch könnte eine lückenlose Biographie auch nur einer Sekunde seiner Existenz schreiben, denn erstens bringt jede gedanklich-sprachliche Aufnahme bereits eine rückblickende und vorausschauende Verschiebung und Veränderung des aufgenommenen Geschehens mit sich, zweitens bleibt immer eine Kluft zwischen dem Denkenden und Gedachten zurück. In diesem Sinne bewahrt der Gedanke des siebenten Tages die Zeit vor ihrem Zusammenfallen mit sich selbst und eröffnet damit überhaupt erst Subjektivität. Im Übrigen liegt darin auch das theoretische Defizit aller objektivistischen Zeitbetrachtungen, wie sie in der Astronomie, der Evolutionsbiologie und anderen Naturwissenschaften vorausgesetzt werden. Sie alle kommen darin überein, dass das Subjekt in einen objektivierbaren und quantifizierbaren Zeitstrom eingefügt werden kann. Dagegen ist zu betonen, dass das Phänomen Zeit weder auf einen „Strom“ noch ein Nacheinander von Momenten rückführbar ist, sondern aus der Differenz erwächst, in der jedes Subjekt zu sich selbst in seinem Weltbezug steht, insofern es sich selbst in keinem Bild und keiner Objektivierung einholen kann.¹⁰

⁹ Vgl. dazu auch Agamben, Giorgio, *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006.

¹⁰ Man könnte in diesem Zusammenhang auf *Leibniz* verweisen, der aufzeigt, dass das Subjekt nicht in der Zeit steht, sondern sich auf je bestimmte Weise „zeitigt“. Vgl. dazu Appel, Kurt, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, S. 40–63. Kant spricht davon, dass die Form der Anschauung [in dem Fall die Zeit] nichts ist als „die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach“ (*KrV*, B 67 f.). In dieser Passage bringt Kant Zeit und Subjekt in eine radikale Nähe, wobei erstere Entsprechung des Hiatus von Affizieren und Affiziertwerden innerhalb der Tätigkeit der Selbstaffektion des Subjekts ist. Besonders radikal bringt Maurice Merleau-Ponty diese Nähe zur Geltung: „[...] die Dimensionen der Zeit [...] sind sämtlich in eins der Ausdruck eines einzigen Sprunges, eines einzigen Dranges, der nichts anderes ist als die Subjektivität selber. Wir müssen also die Zeit als Sub-

In Bezug auf die Gottesfrage ist festzuhalten, dass der siebente Tag direkt auf Gott verweist, ihn also zum Ausdruck bringt. Dies bedeutet, dass Gott im wahrsten Sinne des Wortes „überflüssig“ und jenseits aller Notwendigkeiten¹¹ und chronologischen Mechanismen weilt und nicht angeeignet werden kann. Der siebente Tag bildet keine Voraussetzung der anderen Tage, weder ontologisch im Sinne einer ersten Ursache noch transzendentalphilosophisch im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit ihrer Existenz, er ist nicht aus ihnen ableitbar, allerdings signiert er die Zeit mit einer radikalen Offenheit (Zukunft), aus der überhaupt der Sinn der Existenz erwächst.

Zwei Philosophen seien genannt, deren Überlegungen deutliche Strukturparallelen mit dem Theologumenon des siebenten Tages aufweisen, nämlich Kant und Heidegger. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft der Kausalität der Natur eine Kausalität aus Freiheit gegenüberstellt bzw. festhält, dass die „Wirkung [...] in Ansehung ihrer intelligiblen Ursachen als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden [kann]“¹², so bringt er die Grenze aller total(itär)en Verknüpfungsmöglichkeit unseres Verstandes zum Ausdruck. Damit verbunden ist die Tatsache, dass die Kausalität aus Freiheit nicht die Lücken zu schließen vermag, die sich in der Verknüpfung der Verstandessynthesis auftun, insofern diese bloß die Regel einer immer weiter fortschreitenden Verknüpfung angeben kann (regulativ ist), niemals aber die Totalität als solche zu erreichen vermag (also konstitutiv wäre). Kant weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Kausalität zu den dynamischen Kategorien zu zählen ist¹³, d. h. in ihr eine Verknüpfung von Ungleichartigem (Ursache – Wirkung) erfolgt. Hier ist nicht der Ort, auf diese Unterscheidung näher einzugehen, wichtig ist für unseren Gedankengang nur, dass in die völlig immanent scheinende Ursache-Wirkung-Verknüpfung eine Differenz eingeschrieben ist, die niemals zu überbrücken und „füllbar“, aber auch nicht als eigene Entität verobjektivierbar ist. Ähnliche Überlegungen finden sich auch in Heideggers später Schrift „Zeit und Sein“¹⁴. In dieser Schrift, in der Heidegger verschiedene Anläufe nimmt, die ontologische Differenz (auch „Ereignis“ genannt) zur Sprache zu bringen, d. h. die Zeit gerade nicht von der Anwesenheit und Verfügbarkeit her zu denken, fällt der höchst bedeutsame Satz, dass „der Versuch in ‚Sein und Zeit‘ § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, [...] sich nicht halten [lässt]“¹⁵. Heidegger versucht hier einen Gedanken zu formulieren, der, wie gleich gezeigt werden wird, auch in der Bibel von großer Bedeutung ist, nämlich dass der tiefste Sinn des Rau-

jekt, die Subjekt als Zeit begreifen.“ Vgl. Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 480.

¹¹ Vgl. auch die Ausführungen Eberhard Jüngels zur Notwendigkeit Gottes: Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 2001, S. 16–44.

¹² KrV, A 537.

¹³ KrV, B 110; vgl. auch A 530.

¹⁴ Heidegger, Martin, „Zeit und Sein“, in: Ders., *Zur Sache des Denkens* (= Gesamtausgabe; Bd. 14), Tübingen 1969, S. 1–25.

¹⁵ Ebd., S. 24.

mes in einer Aufspreizung und Öffnung besteht, in einem Bruch und einer Differenz des Geschehens, die niemals linear überbrückbar sind¹⁶.

2. Gott und die Offenheit des Raumes: Gen 2,4b–25

„JHWH Gott pflanzte einen Garten in Eden, ostwärts, und legte darein den Menschen, den er gebildet hatte. JHWH Gott ließ aus dem Acker allerlei Bäume schießen, reizend zu sehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.“ (Gen 2,8-9; Übersetzung M. Buber/F. Rosenzweig)

Die historisch-kritische Biblexegese weist uns darauf hin, dass sich die zweite Schöpfungserzählung im Vergleich zur ersten einer anderen Tradition und Epoche verdankt. Wie immer dies auch im Konkreten sein mag, so ist doch festzuhalten, dass auf der Ebene des Endtextes beide Eingangserzählungen eng verwoben sind und miteinander in Dialog treten.¹⁷ Am Ende des ersten Schöpfungstextes tauchte als Höhepunkt der geheimnisvolle siebente Tag auf, den ich als Öffnung der Zeit zu interpretieren versucht habe, wobei auch die Frage offen blieb, was Gott eigentlich an diesem siebenten Tag feiert, worin das festliche und gute Moment seiner Schöpfung besteht¹⁸. Gott hält am Ende des sechsten Tages fest, dass die Schöpfung, die er gemacht hatte, „gut“ war, wobei dieses Wort in der folgenden Perikope wieder aufgenommen wird im Zusammenhang mit einem Baum. Bietet also der *Baum der Erkenntnis von Gut und Böse* die Lösung, was das Gute ist, dass es zu feiern gilt?

Im ersten Schöpfungstext wird eine Landschaft des Lebens vorgestellt, welche Gott den ankommenden Gästen bereitet, im zweiten ist der Leser nun in einen Garten als Ort festlicher Begegnung hineinversetzt. In der Geographie des biblischen Gartens verweisen die Bäume zunächst einmal auf ein Zentrum, nämlich auf den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens. Es wird damit die traditionelle Sonnensymbolik zum Ausdruck gebracht, d. h. Gott selbst ist durch den Lebensbaum dargestellt und er strahlt als aufgehende Sonne über den Garten aus. Wir haben also das klassische Szenario eines Zentrums, welches bis in den letzten Winkel der Peripherie hineinreicht und diese an der eigenen Fülle teilhaben lässt. Von daher ist es völlig klar, dass zunächst keinerlei Verbot ausgesprochen wird, vom Baum des Lebens zu essen.

Allerdings wird dieses Szenario auf eigenartige Weise durchbrochen. Oft wurde bemerkt, dass dem Baum des Lebens ein Baum der Erkenntnis zur Seite gestellt wurde.

¹⁶ Von daher scheinen meiner Meinung nach auch alle Ansichten zu kurz gegriffen, die Kants Raumkonzeption als überholt betrachten unter dem Hinweis, dass dieser die euklidische Geometrie als Vorverständnis mitführte. So sehr dies natürlich stimmt, so liegt doch Kants Auffassung vom Raum als begrifflich nicht einholbarer Anschauungsform jeder Raumkonzeption zu Grunde und ist gerade nicht auf die euklidische Geometrie limitiert.

¹⁷ Für eine ausführlichere Diskussion des zweiten Schöpfungstextes vgl. Appel, „Christentum als Sicht eines neuen Humanismus“; für eine detaillierte exegetische Untersuchung siehe Borgonovo, Gianantonio, „La grammatica dell’esistenza alla luce della storia di Israele (Gen 2,4b–3,24)“, in: *Torah*, S. 429–466.

¹⁸ Vgl. dazu Appel, „Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus“.

Wie aber stellt sich das Verhältnis dieser beiden Bäume dar? Wichtig zur Beantwortung dieser Frage ist das „und“, mit dem der Baum der Erkenntnis mit dem vorhergehenden Szenario verbunden ist. Es gibt den Garten mit den Bäumen, die Teil haben am Baum des Lebens „und“ den Baum der Erkenntnis. Dieses „und“ kann einerseits implizieren, dass der Baum der Erkenntnis dem Baum des Lebens zur Seite gestellt ist und seinen Ort ebenfalls in der Mitte des Gartens hat. Von diesem Gedanken her ist es dann verständlich, wenn die beiden Bäume immer mehr zu einem Baum verschmelzen. Allerdings kann das „und“ auch dahingehend verstanden werden, dass der „Baum der Erkenntnis“ in keiner Lokalisierung festmachbar ist, also gleich dem siebenten Tag eine Art Zusatz zum Gesamtszenario bildet.

„Von allen Bäumen magst essen du, essen, aber vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem sollst du nicht essen, denn am Tag, da du von ihm issest, musst sterben du, sterben.“ (Gen 2,16b-17; Übersetzung M. Buber/F. Rosenzweig)

Das ursprüngliche Verbot betrifft das Essen vom Baum der Erkenntnis, d. h. dem Menschen ist zwar der Zutritt zur Quelle allen Lebens, dem Baum des Lebens, erlaubt, den Zusatz allerdings darf er nicht betreten. Was also gewahrt bleiben muss, ist ein Moment der Exterritorialität, eine Exzentrik und Versetzung der Inbesitznahme durch unseren Blick (und unser Begehren). Ohne dieses Moment hätte der Mensch völlige Verfügungsgewalt über das Leben, er wäre allmächtig, sein Blick und seine Erkenntnis wären total(itär).¹⁹ Ganz entscheidend ist die Aussage, die damit über Gott gewonnen werden kann: So wie in der ersten Perikope der siebente Tag das zeitliche Zeichen der Offenheit Gottes war, ist in der zweiten Perikope der Baum der Erkenntnis räumliches Zeichen dieser Offenheit. Auch er steht in Bezug auf die anderen Bäume, sowohl in deren Zentrum – wenn das „und“ als Beiordnung zum Baum des Lebens gelesen wird – als auch in deren Peripherie im Sinne eines nicht begehrenbaren Zusatzes. Ist in der klassischen theologisch-metaphysischen Tradition Gott das Zentrum allen Seins, ist die Situation hier komplexer. Gott ist gewissermaßen die Bewegung und der Übergang von Zentrum und Zusatz: Er ist weder peripher am Rande noch einfach die Sonne/das Sein im Zentrum, sondern Zentrum und Peripherie bilden einen ineinander übergehenden, nicht fixierbaren und vom Menschen nicht einnehmbaren Bereich. Wie sich im Folgenden zeigt, kann der Mensch diese Sphäre Gottes nur in dem Maß „betreten“, in dem er die Differenz und Entzogenheit zu wahren weiß. Der direkte Zugriff im Sinne einer totalen Verfügungsgewalt des Menschen über Gott, wie sie sich heute in vielen theologischen Gedankengängen zum Ausdruck bringt, führt genau zu dessen Verfehlung. Gott bildet eine Landschaft, die niemals direkt begangen werden kann, da jede direkte Vereinnahmung zum völligen Verlust („das Böse“ wäre als Gottesferne und absolute Gewalt des Menschen zu verstehen²⁰) derselben führt.

Auch die traditionellen Ontologien, selbst in ihren negativen Fassungen, wollen den direkten Weg ins Zentrum in den Blick nehmen. Gott wird dann als *causa sui*, als Erstur-

¹⁹ Vgl. *ebd.*

²⁰ Vgl. *ebd.*

sache, an der das Sein teilhat, als der Eine, der hinter allem steht und waltet, vorgestellt. Die große Wende erfolgt durch Kants Vernunftkritik und in weiterer Folge durch Hegel. Dessen erstes großes Hauptwerk, die *Phänomenologie des Geistes*, ist gerade nicht der metaphysische Schritt zurück hinter Kant, sondern das große Wissen um die Tatsache, dass das Absolute nur über den Weg einer Versetzung und „Umkehrung des Bewusstseins“²¹ zur Sprache zu bringen ist. Die ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* bis hin zur Religion handeln davon, dass das Subjekt sich in seiner Welt wiederzufinden trachtet – die Welt also als Spiegel des Selbst fungiert – und sich damit Halt, Identität und Macht geben will.²² Stationen dieses Selbstfindungsprozesses sind die sinnliche Gewissheit, die objektfixierte Wahrnehmung, der Verstand und seine Gesetzeswelt, die beobachtende und die praktische Vernunft, die Erotik, die sittliche Einbettung in Staat und Familie und nicht zuletzt die Geltungsansprüche des urteilenden Subjekts in der Bildung, im Glauben, in der Freiheit, der Moralität und dem Gewissen. Am Ende dieses ersten Durchganges der *Phänomenologie* macht das Bewusstsein die Erfahrung, dass es sich weder in der vereinnahmenden Beurteilung des Anderen noch in praktischen und moralischen (Selbst)vergewisserungen (Handeln, Verzeihung) eine letzte Verortung geben kann. Damit erfährt es einen radikalen Selbstverlust, der Ausgangspunkt der Religion ist. In der theoretischen Vernunft, gipfelnd in der Reflexivität des Aufklärungsprozesses und der dadurch ausgelösten Freiheitserfahrung, vermochte das Subjekt sich bereits von jeder Gegenständlichkeit zu lösen. Dadurch setzte es die europäisch-abendländische Geschichte in Gange, durch einen ungeheuren bis dato so nicht vorhandenen Abstraktionsprozess von allen (objekthaften) Bezügen historischer, kultureller und religiöser Art, in denen es sich vorfand. Das Subjekt hat sich auf diese Weise als radikale Negation seiner Umwelt und der es leitenden Traditionen wiedergefunden. Die Religion bedeutet in der Sicht der *Phänomenologie des Geistes* demgegenüber das Ende aller Projektionen, auch jener letzten großen europäischen Projektion, in der sich das Subjekt in Negations- und Distanzierungsvollzügen (in der Arbeit, in der Bildung, in der Freiheit usw.) gegenüber seiner Umwelt zu fassen meinte. Hegels radikale Figur einer *Negation der Negation* setzt genau da ein, wo sich das Subjekt weder positiv im Sinne einer direkten Selbstidentifizierung in bestimmten Sphären seiner Umwelt noch negativ in seinem abstrakten Distanzierungsprozess zu fassen vermag.

Jede religiöse Ausdrucksform ist bei Hegel daher nicht eine direkte Darstellung des Absoluten, sondern die Symbolisierung eines völligen Zerbrechens jeder positiven oder negativen Selbstbespiegelung. Von daher sind bei ihm alle religiösen Ausdrucksformen Zeichen einer Differenz, eines Verweises auf das Andere des auf sich selbst und seine Welt reflektierenden Subjekts. Dies ist, wie noch angedeutet wird, auch der Bibel nicht

²¹ Hegel, Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes* (= Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke; Bd. 3), hg. von Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus, Frankfurt am Main 1986, S. 68–81.

²² Für eine detailliertere Analyse vgl. Appel, „Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus“. Für die Gesamtanlage der Philosophie Hegels, insbesondere der *Phänomenologie des Geistes* siehe Liebrucks, Bruno, *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes* (= Bd. 5: Sprache und Bewußtsein), Frankfurt am Main 1970; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*.

fremd, wenn sie für Gott ein Tetragramm (JHWH) einsetzt, welches sich jeder Aussprache und unmittelbaren Bedeutungsgebung entzieht. Der berühmte Satz Hegels „Gott ist tot“, mit dem dieser das Kreuzesgeschehen und damit das Christentum (in lutherischer Tradition) zusammenfasst, bedeutet daher nicht, dass an die Stelle Gottes irgendein weltimmanentes Gesetz oder auch die reine Abwesenheit eines schreckenerregenden „Nichts“ gesetzt werden könnte – Hegel wehrte sich gegen Vorwürfe des Pantheismus (und Atheismus) –, vielmehr bezeichnet es das Ende eines göttlichen *Prinzips*, durch das sich der Mensch selbst absolut durchsichtig werden könnte und in dem sich der Mensch einen letzten absoluten Standpunkt verleihe.

Hegels Dialektik, seine Negation der Negation, steht wohl als erster abendländischer Denkversuch (im Gefolge von Kant²³) in engster Nähe zu jenem Gott, der in der *Aufspreizung* eines Raums zwischen Zentrum und Peripherie, gewissermaßen „innerhalb“ einer Versetzung und Verschiebung des Seins und der vom Subjekt anvisierten Ereignisse, jenseits jeder direkten In-den-Blick-Nahme „lokalisiert“ werden muss. Theologisch wurde diese „Gotteskrisis“ bisher zu wenig berücksichtigt, allerdings wäre das Diktum von Metz, dass die kürzeste Definition von Religion Unterbrechung ist, ohne diesen Hintergrund kaum verständlich zu machen.²⁴

3. Gott und die Offenheit des Hinfälligen: Gen 4

Es wurde im vorhergehenden Kapitel angedeutet, dass der Sündenfall in der Tatsache besteht, dass der Mensch in der Besetzung der durch den Baum der Erkenntnis bezeichneten Offenheit sich selbst ins Zentrum rückt, von wo aus er allmächtig über sich, Gott und die Welt verfügen will. Absolute Verfügungsgewalt wäre in diesem Sinne das Böse, dem Gott den Tod gegenüberstellt. Der Tod ist nicht zuerst Strafe für das Vergehen des Menschen, sondern dasjenige, was ihn von der absoluten Verfügungsgewalt über sich und andere trennt. Wenn der Mensch daher am Ende der Sündenfallperikope nicht mehr vom Baum des Lebens nehmen darf, dann deshalb, weil er sich das Leben absolut, ohne Lücke und Entzug aneignen wollte.

Interessant ist der Ausspruch der Schlange (Gen 3,5), dass der Mensch nicht sterben wird, wenn er vom Baum der Erkenntnis nimmt. Dies ist nicht einfach als Lüge zu

²³ Thomas von Aquin und mit ihm die theologische Denktradition denkt Gott sozusagen vom Baum des Lebens her, ohne die Verschiebungen des zweiten Baumes zu berücksichtigen. Auf diese Weise kommt es zur ständigen Aporie, dass, wie der Baum des Lebens alle anderen Bäume aufsaugte, auch der metaphysische Monotheismus ständig in den Pantheismus abgleitet, eine Konsequenz, die niemand luzider als Spinoza aufgezeigt hat.

²⁴ Vgl. dazu Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁵1992, besonders S. 149–158. Vgl. dazu auch Metz, Johann Baptist / Reikerstorfer, Johann, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 2006. Eine genaue Nachzeichnung der Genese des Denkens der Religion als Unterbrechung bei J.B. Metz bietet Mickovic, Ján Branislav, *Den Widerspruch denken. Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz*, Freiburg im Breisgau 2014.

verstehen – auch sonst beschreibt die Schlange sehr präzise und der Wahrheit entsprechend, welche Konsequenzen die Frucht des Baumes der Erkenntnis mit sich bringt –, vielmehr verbirgt sich eine Art geschichtstheologischer Fragestellung hinter dieser Prognose: Wird es dem Menschen gelingen, die Offenheit des Erkenntnisbaumes zu schließen und die eigene Sterblichkeit, die sozusagen das letzte Moment ist, welches den Menschen von Allmacht und vollkommenem Selbstbesitz trennt, zu überwinden? Wird daher der Mensch in der Lage sein, das Sein in eine völlig immanente Entität zu verwandeln, ohne Gott und ohne die Transzendenz der Offenheit, oder wird ein letzter Differenzpunkt bestehen bleiben? Letztlich geht also die Wette dahin, ob der Mensch sich an die Stelle Gottes zu setzen vermag oder nicht.

Alle diesbezüglichen Versuche mussten zuerst danach trachten, die eigene Endlichkeit und Sterblichkeit zu überwinden, und davon handeln die folgenden Erzählungen der Bibel.²⁵ Eva erwirbt von JHWH einen Mann, heißt es in Gen 4,1. Mit dem Erwerb von Kain beginnt das genealogische Denken, in dem der Mensch mittels Nachkommenschaft Unsterblichkeit erlangen will. Der lückenlose Ursache-Wirkungs-Zusammenhang hat, wie K. Heinrich wohl richtig vermutet²⁶, seine Wurzel in dieser Denkform. Der Erstgeborene Kain steht für das Zentrum. Er, nach dem Bild Adams gezeugt (vgl. Gen 5,3), symbolisiert dessen Weiterleben und dessen erfolgreiche Selbstbespiegelung. Gegenüber Kain bildet Abel – gleich dem siebenten Tag und dem Baum der Erkenntnis – die dritte periphere Gestalt. Sein Name erinnert an die Hinfalligkeit des Windhauches, er ist der Vergängliche und genealogisch gesehen der Überflüssige, der eine potenzielle Gefahr für den genealogischen Zusammenhang des Subjekts und seines Bildes darstellt.

Abel genießt als Repräsentant der Peripherie und als Zeichen des Zusatzes nicht nur das Wohlwollen JHWHs, sondern sein Tod leitet noch einmal eine fundamentale Änderung des Menschseins ein. Auf der einen Seite konfrontiert uns die Bibel mit der kainitischen Genealogie, aus der alle Kulturleistungen und Herrschaftssysteme, allen voran die Stadt, erwachsen (Gen 4,17–22). Auf der anderen Seite erfolgt nach Abels Tod eine alternative Lebensform, die sich in „Set“, dem dritten Kind von Adam und Eva, symbolisiert. Dieser „Setzling“ evoziert den Begriff des *Ersatzes*. Fortan gibt es neben der kainitischen Existenz, die Abbild der Genealogie, Fortschreibung des Eigenen ist, die Existenz als „Ersatz“ für das Schwache, hingeordnet also nicht auf selbstmächtiges Leben und die Kontinuität des Eigenen (wie Kain in Bezug auf Adam), sondern Sein-Für, Repräsentanz einer Abwesenheit, Zeugnis des unverfügbaren Opfers der Geschichte.

Dieses Bild vertieft sich im Folgenden: Set wird ein Sohn geboren, nämlich Enosch (Gen 4,26), dessen Name ebenfalls den Menschen in seiner Hinfalligkeit evoziert²⁷.

²⁵ Vgl. dazu Butting, Klara, „Abel steh auf!“, in: *BiKi* 58 (2003), S. 16–20. Ferner: Deibl, Jakob, „Theologisch-Sprachkritische Überlegungen im Ausgang von Bibel, Hölderlin und Rilke“, in: *Preis der Sterblichkeit* (in Erscheinung).

²⁶ Vgl. Heinrich, Klaus, *Parmenides und Jona*, Basel / Frankfurt am Main 1992.

²⁷ Jakob Deibl entwickelt in Anschluss an Gianni Vattimo theologische Konsequenzen für ein Denken aus der Perspektive der Verwundbarkeit und Endlichkeit menschlichen Daseins. Vgl. dazu Deibl, Jakob, *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*. Mit einem Vorwort von Gianni Vattimo, Göttingen 2013.

Von besonderer Bedeutung ist die Erwähnung, dass man damals begann, den Namen JHWHs auszurufen. Der Fall bestand in der Aneignung absoluter, lückenloser, damit aber auch unverletzbarer Existenz. Dagegen steht die Hinfälligkeit der Linie Abel-Set-Enosch, deren Offenheit und Peripherie Verwundbarkeit impliziert. Genau mit dieser verbindet sich der Gottesname, dessen Entsprechung in der Ausgesetztheit für den Anderen, d. h. einem Sein-Für besteht.

4. Gott und die Offenheit des Gastes: Gen 18

„Und es erschien ihm [Abraham] JHWH am Zelteingang, während er sitzend war bei den Eichen von Mamre: Bei der Hitze des Tages erhob er seine Augen, als er schaute. Da siehe: Drei Männer stehend ihm gegenüber. Als er sie gesehen hatte, rannte er vom Zelteingang weg ihnen zu begegnen. Und er verneigte sich zur Erde und sprach: Mein Herr, *wenn ich in deinen Augen Gnade gefunden habe, zieh nicht an deinem Knecht vorüber.* [...] Und JHWH sprach: Soll ich verbergen vor Abraham, was ich tue? Abraham, seiner soll werden ein mächtiger und großer Volksstamm, und Segen werden erlangen durch ihn alle Volksstämme der Erde, denn ich habe ihn dazu *erkannt*, dass er gebiete seinen Söhnen und seinem Haus, dass einhalten sollen sie den *Weg JHWHs* im Tun von Gerechtigkeit und Recht, auf dass JHWH kommen lasse über Abraham das, was er über ihn verheißen hat.“ (Gen 18,1–3; 17–19)

„Und Mose sagte zu JHWH: „Doch du hast gesagt: ‚Ich *erkenne* dich beim Namen und auch hast du *Gnade in meinen Augen* gefunden.‘ Nun aber, wenn ich *Gnade in deinen Augen* gefunden habe, dann lass mich doch deinen *Weg* wissen, so dass ich dich *erkenne*, um *Gnade in deinen Augen* finden zu können.“ [...] Und dann sprach JHWH zu Mose: „Auch dies, was du gesagt hast, will ich tun, denn du hast *Gnade in meinen Augen* gefunden und ich *erkenne* dich mit Namen.“ Und dann sagte er [Mose]: „Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen.“ Darauf sagte er [JHWH]: „Ich werde meine ganze Güte an deinem Angesicht *vorüberziehen* lassen und werde mich dir im Namen JHWH offenbaren [...]. Und JHWH ging vor seinem Angesicht vorüber und rief: JHWH JHWH, Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue [...].“ (Ex 33,12b–13a.17a; 34,6)

Die mit Set und Enosch verbundene Lektion wird seitens des Menschen immer wieder vergessen, die Linie Kains behält die Oberhand, wie sich bald an Hand des Turmbaus von Babel (Gen 11,1–9) zeigen wird. In ihm liegt, wie J. Ebach auf grandiose Weise herausgearbeitet hat²⁸, ein großes Vereinheitlichungsprojekt bis in die Sprache hinein, was bereits in dem in den meisten Übersetzungen unterschlagenen Beginn der Perikope zum Ausdruck kommt: „Und es geschah: Die ganze Erde hatte ein und dieselbe Sprache.“ (Gen 11,1) Der Spracheintopf ist also nicht der Ausgangspunkt, sondern Ergebnis des kainitischen Projekts der Dominanz und des absoluten Machtanspruchs und Vereinheitlichungswillens. Das Problem besteht nicht in der Sprachenvielfalt, sondern in der Aufhebung aller Differenzen und der Auferlegung *einer* reduktionistischen Sprache („Sie sprachen *ein Mann* zum Genossen: Lasst uns Ziegel ziegeln“), die jeden Spielraum

²⁸ Vgl. Ebach, Jürgen, „Wir sind ein Volk‘. Die Erzählung vom ‚Turmbau zu Babel‘. Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext“, in: *Weltdorf Babel: Globalisierung als theologische Herausforderung*, hg. von Collet, Giancarlo, Münster 2001, S. 20–43.

ausschaltet. Letztlich stellt der Turmbau nichts anderes dar als den Versuch des Menschen, den Baum des Lebens nachzubauen, ein absolutes totales Zentrum zu errichten unter Ausschluss des „Zusatzes“ und aller „Verschiebungen“. Bekanntermaßen ist dieses Projekt gescheitert und man könnte sagen, dass „Gott“ auch die nächste Runde im Kampf des Menschen um die Erringung unverletzbarer Unsterblichkeit gewonnen hat. Resultat ist ein neues Aufblühen des sprachlich-kulturellen Pluralismus, wie er in der Genealogie von Gen 11,10–32 zum Tragen kommt.

In dieser Genealogie tritt das erste Mal der erste große Protagonist der Heilsgeschichte auf, nämlich Abra(ha)m. Dieser ist nicht im Zentrum des Weltgeschehens, sondern steht im „äußeren“ Zweig der Set-Linie. Sein „Außenseiter“-Sein, seine Funktion als weiterer Zusatz und als Repräsentant der Peripherie zeigt sich im Auftrag, der in Gen 12,1–4 an ihn ergeht: Er muss seine Kultur und seine Genealogie verlassen, um fortan als Gast Träger des Heilsgeschehens zu sein. Mit der Figur des Gastes wird eine für die Bibel in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Kategorie eingeführt. Gen 18, in der die Figur des Gastes auftritt, nimmt einerseits für den Fortgang des Heilsgeschehens eine höchst bedeutsame Stellung ein, insofern Abraham und Sarah die Verheißung von Nachkommenschaft erfahren, andererseits ist sie, wie die oben angeführten Textauschnitte andeuten wollen, auch semantisch auf enge Weise mit dem Zentrum der Tora²⁹, der Offenbarung des Gottesnamens JHWH verbunden.

Gen 18, in vielen Übersetzungen mit eher fragwürdigen Überschriften versehen, die dem Geschehen Subtilität und Spannung nehmen³⁰, berichtet auf feinfühlig Weise zunächst davon, wie Abraham, mittlerweile seit längerer Zeit weilender Gast im Verheißungsland, drei Fremde bedingungslos aufnimmt und als Gäste empfängt. Schrittweise enthüllt sich dabei die Tatsache, dass sich in den drei Gästen bzw. in der gastlichen Aufnahme und der an sie gebundenen Verheißung Gott selber offenbart. Dass Gen 18 vom Gastthema geprägt ist, zeigt auch der an die Aufnahme der drei Fremden anschließende Szenenwechsel, wo Lot, der der Gastlichkeit Abrahams nicht nachsteht und die Sakralität des Gastes sogar über die eigene Familie stellt, mit dem absolut ungastlichen Ort Sodom konfrontiert ist.

Abraham nimmt die drei Fremden gastfreundlich auf, ohne nach deren Namen, Herkunft oder Ziel zu fragen, d. h. er vermeidet jede aneignende Identifizierung der vorbeiziehenden Gestalten. Damit wird er der Figur des Gastes auf besondere Weise gerecht. Auf herausragende Weise zeigt H. D. Bahr in seinem Buch „Die Sprache des Gastes“³¹ einige Besonderheiten dieser merkwürdigen, bislang wenig bedachten Figur auf: Der Gast entzieht sich der binären Einteilung Eigenes/Anderes und Immanenz/Transzendenz, in-

²⁹ Vgl. Borgonovo, Gianantonio, „Per una nuova lettura del Pentateuco“, in: *Torah*, S. 215–317, besonders S. 217. Borgonovo weist mittels erzähl- und sprachanalytischer Methoden auf, dass Ex 32–34 nicht nur inhaltlich, sondern auch formal im Zentrum der Tora steht. Vgl. demgegenüber Zenger, Erich, „Die Tora/der Pentateuch als Ganzes“, in: Ders. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, S. 39.

³⁰ Die Überschrift in der Einheitsübersetzung lautet: „Gott zu Gast bei Abraham“, was ungefähr den gleichen Effekt hat, wie wenn bei einem Kriminalroman der Name des Täters im Titel des Buches stünde.

³¹ Vgl. Bahr, Hans Dieter, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994.

dem er gewissermaßen im Zentrum des Eigenen steht, ohne doch diesem anzugehören. Es ist auch zu beobachten, dass der Gast nicht als Eigenschaft, d. h. als mit einer Negation verbundene Qualität dienen kann – „gastlich“ ist immer der Gastgeber, niemals aber der Gast. Damit rückt eine Tatsache in das Blickfeld, die auch für „Gott“ und „göttlich“ gälte, allerdings in völliger Gedankenlosigkeit vergessen wurde, wenn „göttlich“ als Prädikation unter anderen diene. Der Gast ist ferner eine Figur, die nie bei sich ist, also dem narzisstischen Spiegelmotiv des Ich=Ich entgegengestellt ist. Es handelt sich bei ihm um eine Gestalt, deren Existenz an das Geschehen einer Aufnahme gebunden ist, die also nicht „an sich“ ist. Seit alters her wurde sie in engste Verbindung mit dem Heiligen gestellt, sodass Gastlichkeit, wie in Gen 18 angedeutet, sogar das heiligste Gesetz sein konnte. Mit dem Heiligen teilt der Gast den Umstand, dass er im Falle einer Aneignung (Profanierung) vollkommen (als Gast) zum Verschwinden gebracht wird. Von zentraler Bedeutung ist auch, dass der Gast als exterritoriales Moment im Eigenen dessen Offenheit bedeutet. Weiterhin sei angemerkt, dass der Gast von alters her Geschenke an den Ort seiner Aufnahme mitbrachte. Diese allerdings bringen nicht eine Logik des Tausches zum Ausdruck, vielmehr symbolisieren sie die Tatsache, dass der Gast sich selber schenkt und gibt und damit auch eine dialektische Verkehrung von Gast und Gastgeber statthat. Wir werden in seiner Aufnahme zu Gästen am Sich-Geben des Gastes, d. h. Gäste unserer Gäste, an ihren Erzählungen und ihren Darreichungen (d. i. ihrer Person).

Theologisch kann kurz darauf hingewiesen werden, dass die Bibel mit dem Buchstaben Beta, also dem Symbol eines offenen Hauses, beginnt und die Tatsache in Erinnerung ruft, dass von einem Haus erst gesprochen werden kann, wenn dieses eine Offenheit aufweist, wenn es das Moment eines Übergangs von Eigenem und Fremdem kennt. Darüber hinaus sei darauf hingewiesen, dass Gott selber in der Bibel auf ganz entscheidende Weise als Gast zur Sprache kommt. JHWH, der Gott des Exodus, gastet im Bundeszelt und ist dabei als Gast auch Gastgeber seines Volkes. Auch Jesus wird in den Evangelien in vielen Geschichten als Gast dargestellt³². Es ist von keiner Wohnstatt Jesu die Rede, sehr wohl aber davon, dass er immer wieder als Gast zum Gastgeber seiner Gäste wird. Von daher ist es auch verständlich, dass sich Jesus in seiner letzten Lektion, die er als Lehrer gegeben hat, als endzeitlicher Weltenrichter mit der Figur des Gastes identifiziert (Mt 25,35).

Es wurde bereits angedeutet, dass der biblische Gott immer als Beziehungsgröße funktioniert: als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, als Vater Jesu. Dies wird noch verdeutlicht durch die Figur des Gastes: Insofern Gott als Gast bei seinem Volk verweilt, bindet er sich an die Aufnahme. Es macht weder Sinn, von einem Gast an sich zu sprechen, noch wäre es eine korrekte Ausdrucksweise, davon zu sprechen, dass der Gast von den ihn Aufnehmenden „gemacht“ und „hervorgebracht“ wird. Vielmehr behält seine Figur immer ein Moment der Entzogenheit gerade in der Bindung an die ihn Aufnehmenden. Dies verdeutlicht noch einmal die Problematik, sowohl der Rede von einem „an sich seienden“ Gott, wie er als *causa sui* in der griechischen Metaphysik gedacht wird,

³² Auf ganz besondere Weise geschieht dies in der sogenannten Emmausperikope Lk 24,13–35, die als Fortschreibung von Gen 18 verstanden werden kann.

als auch des Gedankens eines „abgeleiteten“, „verursachten“ oder „projizierten“ Gottes, der ja gerade durch ersteren Gedanken abgehalten werden sollte, weshalb christliche Theologie den metaphysischen Gedanken der „causa sui“ aufnehmen konnte. Der Gast allerdings quert beide Alternativen und zeigt seine Entzogenheit in der Aufnahme, was im Übrigen auch ein Grundmoment christlichen Betens darstellt, insofern Gott sich radikal an die Aufnahme des Betenden bindet, ohne dass dadurch die Entzogenheit einer (betenden) Vereinnahmung weichen dürfte.

Philosophisch sei betont, dass das „zu Gast sein“ nicht nur zeitlich-existenziell das Grundmoment der Existenz ausmacht (jedes menschliche Leben ist zunächst zu Gast im Körper der Mutter). Das „Subjekt“ empfängt sich und andere auf gastliche Weise in der Sprache, der Überlieferung, in seinem Bei-sich-selbst-Sein und es existiert erst durch die Offenheit dieser Aufnahme/dieses Aufgenommenseins. In diese Richtung weist auch eine der großen Einsichten von Immanuel Kant, nämlich der Satz „Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können“³³, der als Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption fungiert. Der hier angesprochene Begleiter ist niemals verobjektivierbar, wie nicht zuletzt das Paralogismuskapitel eindrücklich zur Darstellung bringt. Man kann fragen, ob das Motiv eines unseren denkenden Selbstvollzug begleitenden Zusatzes nicht eine säkularisierte Fassung der alten christlichen Vorstellung einer Begleitung durch „Engel“ darstellt, die das Individuum als nichtobjektivierbarer „Zusatz“ in die ureigene Berufung geführt haben. Wie immer dem sein mag, so konfrontiert uns das Gastmotiv auf genuine Weise mit jener Offenheit, die sich untrennbar mit dem biblischen Gottesnamen verbindet.

5. Gott und die Offenheit des Namens: Ex 33–34

Es wurde bereits festgehalten, dass das Ausrufen des Namens JHWH mit Enosch, dem Menschen in seiner Verletzbarkeit und Hinfälligkeit, in Verbindung gebracht wurde. In dem Hinweis, dass man mit Enosch begann, den Namen Gottes anzurufen, liegt zumindest auf der Ebene des Endtextes eine gewisse Merkwürdigkeit. Denn im Gegensatz zum sonstigen Text, der von den Masoreten, jüdischen Gelehrten des 1. Jahrtausends, zwecks Lesbarkeit sorgfältig vokalisiert wurde, behielt der Gottesname JHWH die reine Konsonantenform und wurde daher nicht ausgesprochen³⁴. Auch die Septuaginta, die griechische Version des Alten Testaments, verzichtet auf eine Nennung des Gottesnamens und verwendet stattdessen die Bezeichnung „Kyrios“.

Man könnte natürlich darauf hinweisen, dass das Nichtaussprechen des Namens historisch erst ab einem gewissen Zeitpunkt virulent wurde, allerdings ist, wenn der End-

³³ KrV, B 131 f.

³⁴ Selbst in antiken Textzeugnissen stehen wir vor der Tatsache, dass die vier Konsonanten des Gottesnamens im Gegensatz zum sonstigen biblischen Text, der seit der Perserzeit in aramäischen Buchstaben überliefert wurde, die althebräische Form beibehielten und sich auf diese Weise vom sonstigen Text absetzten.

text (sowohl in der hebräischen Version der Masoreten als auch in der griechischen Septuaginta-Version) als entscheidende Bezugsgröße genommen wird, grundsätzlicher zu überlegen, was das Anrufen eines unaussprechbaren Namens bedeutet. Dieses Problem begleitet jede Lektüre der Bibel, ganz besonders die des Psalters, der als Gebet gewordene Tora ganz im Zeichen der Anrede Gottes steht, ohne über dessen Namen zu verfügen³⁵.

Auf besondere Weise wird der Gottesname in der Tora zweimal im Zusammenhang mit Epiphanien thematisiert³⁶, und zwar in Ex 3,14 und in Ex 34,6. Die erste der beiden genannten Stellen wird von Buber/Rosenzweig sehr feinfühlig folgendermaßen übersetzt: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“. Der „Gott der Väter“, also der Gott, der bereits mit einer ganz spezifischen Geschichte verbunden ist, legt seinen Namen in Richtung eines ebenso offenen wie beziehungsreichen Geschehens aus. Man könnte die genannte Stelle und die un abgeschlossene Zeit-Form des Satzes auch folgendermaßen übertragen: „Ich werde mich daseiend erweisen als ...“ Der Leser ist konfrontiert mit der Offenheit eines Ereignisses, welches sich je neu konkretisieren muss. Dabei steht diese Konkretion in einem Rückverweis zum Gott der Väter, also zu dem Gott, der Abraham und seiner Nachkommenschaft eine Bundeszusage gegeben, d. h. seinen eigenen Namen an deren Heil gebunden hat. In diesem Sinne kann man festhalten, dass der Gottesname radikal verbal zu verstehen ist, d. h. als Geschehen, welches um einen Bund kreist, in den der Leser als Nachkomme Abrahams hineingenommen ist und im Lichte von dessen Geschichte der JHWH-Name für zukünftige Konkretisierungen dieses Bundes geöffnet bleibt bzw. in diesen Konkretisierungen seine Bewahrheitung findet.

Abraham wurde im ersten Buch der Tora aus der bestehenden Gesellschaftsordnung und Genealogie herausgeführt und empfängt in der daraus resultierenden Ausgesetztheit die Verheißung, dass er zum Zeichen des Segens für die Völker wird. In Ex 3 wird die unterdrückte und versklavte – sich im Gedenken der Väter formierende – gesellschaftliche Größe Israel in die Nachfolge der Gestalt Abrahams hineingenommen und erfährt seitens JHWHs die „Kenntnis seiner Schmerzen“ (Ex 3,7). Der sich herausbildende verletzt(e) „schreiende“ Körper Israels³⁷ wird zum Erben Abrahams und erfährt eine Realisierung jenes Namens, welcher die Schirmherrschaft über Enosch bis hin zu Abraham und seinen Nachkommen innehatte. Diese Realisierung vollzieht sich konkret in einem das „Sklavenhaus Ägypten“ verlassenden neuen Exodusereignis (gewissermaßen den Exodus Abrahams weiterführend) und institutionalisiert sich, wie der den Exodus begleitende Dekalog (Ex 20,1–17) zeigt, in einer Gesellschaftsordnung, die auf

³⁵ Vgl. dazu Ps 36, wo dies in besonderer Weise reflektiert wird. Vgl. dazu Lohfink, Norbert, „Innenschau und Kosmosmystik. Zu Psalm 36“, in: *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex te neu erschlossen*, Freiburg / Basel / Wien 1999, S. 172–187. Für eine theologische Reflexion im Anschluss des Gottesnamens vgl. Appel, Kurt, „Vom Preis des Gebets“, in: Ders. (Hg.), *Preis der Sterblichkeit* (in Erscheinung).

³⁶ Eine eigene Epiphanie erfolgt auch in Ex 20–24, besonders in 24,10, allerdings wird in dieser Perikope nicht in expliziter Weise auf den JHWH-Namen reflektiert.

³⁷ Johann Reikerstorfer arbeitet in seiner Theologie, ausgehend von der Theodizeefrage, den Schrei als Ort der Gottesoffenbarung aus. Vgl. Reikerstorfer, Johann, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, Wien / Berlin 2008.

ein solidarisches und egalitäres Miteinander des befreiten Gottesvolkes zielt.³⁸ Was die Anrufung des unaussprechlichen Gottesnamens betrifft, gibt uns der Text von Ex 3 einen entscheidenden Schlüssel: Sie erfolgt im Schrei des gequälten Volkes und in dessen die Geschichte neu erzählender „Rückerinnerung“ an die Zuwendung und das Leben, welches den „Vätern“ in der Fremde zuteil wurde. Mit anderen Worten: Enosch und in dessen Gefolge das Volk des Sklavenhauses stellen bereits durch die Tatsache ihrer Verletzbarkeit, die sie von der kainitisch-pharaonischen Linie und ihren Konstrukten und Abschirmungen unterscheidet, den Ort der Anrufung des Gottesnamens dar.

Dieser Linie folgt das Herzstück der Bibel, nämlich Ex 34,6: „JHWH JHWH, Gottheit, barmherzig, gnädig, langmütig, reich an Huld und Treue [...]“. Es fällt auf, dass an dieser Stelle der Gottesname verdoppelt wird, was einerseits im Sinne eines Nominalsatzes gelesen werden kann, in tieferer Weise aber als Verdoppelung der Gottessignatur zu deuten ist, d. h. als besondere Gewichtung dieser Textstelle. Kontext von Ex 34 ist die Bundeserneuerung zwischen Gott und Israel, welches sich in der Abwesenheit von Mose von JHWH ab- und dem „goldenen Kalb“, also seinen eigenen Projektionen, zugekehrt hatte. Im Zuge dieses Verrats kommt es in Ex 33 zu einer tiefgründigen Begegnung von Mose und JHWH, die, wie im vorhergehenden Kapitel angedeutet, viele Stichwortverbindungen zu Gen 18 aufweist und deren zentrale Thematiken das (gegenseitige) Kennen des Namens, das Finden von Gnade und der Vorüberzug der Herrlichkeit JHWHs vor Mose (und dem Gottesvolk) sind. Auf fast enigmatische Weise ist in der sich zunehmend verdichtenden Begegnung von Mose und JHWH, noch vor der Offenbarung des Namens, die Rede davon, dass Mose nicht das „Antlitz“, sondern das „Hinten“ von JHWH sehen wird.³⁹

JHWHs Kennen des Namens Mose (und Abrahams), der Vorüberzug JHWHs an Mose und seinem Volk – wobei bei diesem Vorüberzug, wie L. Schwienhorst-Schönberger feststellt, nicht zuletzt der Vorüberzug vor den Sünden mitgemeint ist – und die Sicht von JHWHs Herrlichkeit bereiten die höchste Form der Namensoffenbarung Gottes, die Kenntnis SEINES Namens vor. Der Leser tritt also in eine sich zunehmend steigernde Intimität zwischen JHWH und Mose ein. Abraham und Mose sind beide höchst verletzbar Figuren, deren Leben auf offene, „unerhörte“ Horizonte jenseits des genealogisch-familiären Ethos verweist, was sich bei Abraham bis hin zur Bereitschaft der Opferung seiner Genealogie in Gestalt Isaaks zum Ausdruck bringt. Gerade mit dieser Öffnungsbewegung auf das Offene der Zukunft hin verbinden sich ein Erkenntnis durch JHWH und ein zunehmender Eintritt in die Herrlichkeit seines Namens. Die merkwürdige Stelle, wonach Mose zwar die Herrlichkeit JHWHs, nicht aber dessen Antlitz sehen wird⁴⁰, hat neben der bereits im Zuge des Sündenfalls begegnenden Prob-

³⁸ Vgl. Zenger, Erich, *Das Buch Exodus*, Düsseldorf 1987.

³⁹ Zur Diskussion um die Frage nach der Möglichkeit der Sicht JHWHs, wie sie in Ex 33 f. thematisiert wird, vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai“, in: *Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag*, hg. von Gehrig, Stefan / Schneider, Stefan, Stuttgart 2009, S. 102–122. Eine etwas andere Position vertritt Dohmen, Christoph, *Exodus 19–40* (= HThKAT), Freiburg im Breisgau 2004, S. 316–360, besonders S. 351 f.

⁴⁰ Vgl. dazu Dohmen, *Exodus 19–40*, 349 f.; auf gegenüber Dohmen andere mögliche Akzentuierung

ematik, dass eine „frontale“ Konfrontation mit Gott diesen verfehlt und tödlich für den Menschen ist, auch die Dimension, dass die Beziehung mit dem Namen eine tiefere ist als eine Begegnung von Antlitz zu Antlitz. Unabhängig davon, ob die Sicht des „Hinten“ von JHWH eine stärker zeitliche Konnotation hat (Dohmen) oder ob man stärker akzentuiert, dass es sich um ein Gehen in der „Spur“ JHWHs in Richtung des Verheißungslandes handelt (Schwienhorst-Schönberger), ist das entscheidende Moment, dass die zeremonielle Distanz von Antlitz zu Antlitz, wie sie in den orientalischen Königshöfen üblich war, überwunden wird. Der JHWH-Name verbindet sich retrospektiv mit der Öffnung für die Hinfälligkeit und den Schrei des Menschen, prospektiv mit neuen Erfahrungen und Horizonten, nicht zuletzt in der Vision der Überwindung aller pharaonischen „Panzerungen“, und schafft Raum für eine berührbare Existenz, die intimer ist als eine distanzierte Begegnung zweier unabhängiger Subjekte sein könnte.

Damit ist der Weg für die Offenbarung des JHWH-Namens, wie sie in Ex 34,6 zum Ausdruck kommt, vorbereitet. Die Barmherzigkeit als innerstes Moment des Gottesnamens, die darin zum Ausdruck gebracht wird, weist semantisch auf die Gebärmutter und die Eingeweide hin, d. h. es wird eine Beziehung eröffnet, die in die tiefsten körperlichen Regionen hineinreicht. Der Herrlichkeit JHWHs in seinem Namen korrespondiert ein gegenseitiges Sich-Öffnen bis in die innerste Existenz hinein. JHWH und seine Adressaten leben in einer Begegnungsstruktur, die im wahrsten Sinne des Wortes unter die Haut geht. Diese Dimension kommt auf paradigmatische Weise bei Jesus zum Ausdruck, der sich Not und Ängste seiner Schüler ebenfalls bis in die Eingeweide hineinreichen lässt (z. B. Mk 6,34; leider gibt die Einheitsübersetzung den Terminus „splanchinizomai“ mit dem affektarmen „Mitleid haben“ wieder) und damit zum authentischen Träger des JHWH-Namens wird.

Zwei Aspekte sind im Zusammenhang der Barmherzigkeit zu erwähnen: Eine ihrer beiden Hauptdimensionen betrifft die bereits thematisierte Compassion⁴¹, das Sich-Öffnen auf den affektiven Gefühlshaushalt und das Leid des Anderen, die zweite die Schuldvergebung.⁴² Der Hauptaspekt der Schuld liegt dabei nicht in der Urteilsschwäche des Menschen und in dessen unzureichendem Handeln oder dessen „unvollständiger“ Liebe (wahre Liebe wird immer einen Aspekt der Unvollständigkeit haben; die Liebe, von der oftmals in der Theologie gesprochen wird, erscheint doch eher als monströse Angelegenheit, gewissermaßen als „böse“ Gnadenlosigkeit). Vielmehr besteht die Schuld darin, dass der Mensch die Schwäche, die Endlichkeit und die Ambivalenz seiner Existenz nicht anerkennen will. In diesem Sinne ist die Vergebung verbunden mit einem

gen, die besonders das Moment der Barmherzigkeit und der Gottesbegegnung herausstreichen, weist Ludger Schwienhorst-Schönberger hin. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, „Sehen im Nicht-Sehen“, S. 110–113.

⁴¹ Für eine Theologie der Compassion vgl. Metz, Johann Baptist, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg im Breisgau 2011.

⁴² Beide Dimensionen der Barmherzigkeit werden auf großartige Weise in Mk 2,1–12 zum Ausdruck gebracht. Vgl. dazu Appel, Kurt, „Die Anknüpfung des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI“, in: *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, hg. von Tück, Jan-Heiner, Mainz 2011.

tiefen Blick für die Ambivalenz des menschlichen Daseins „zwischen“ Gut und Böse, Selbsterhalt und Selbsthingabe usw., für die menschliche Hinfälligkeit und Zerbrechlichkeit gerade auch in moralisch-praktischer Dimension. Ein weiterer Aspekt, der im Zusammenhang der Schuld auftritt, ist die Zeitfrage. Wenn in Ex 34,7 von der „Gnade“ die Rede ist, die JHWH tausenden Generationen bewahrt, aber auch von Ahndung der Schuld dreier Generationen (so viele, wie in einem Haus damals zusammenlebten), ist damit die überbordende Fülle der Gnade, die alle vergangenen und zukünftigen Generationen umfasst, zum Ausdruck gebracht. Ebenso aber auch die Tatsache, dass Vergeltung nicht bedeutet, eine Tat ungeschehen zu machen (deshalb die Schuldauswirkung auf drei Generationen⁴³). Es geht dagegen um kleine Akzentverschiebungen, um neue Verbindlichkeiten, herantastende Berührungen und angebaute Begegnungen, welche die Geschichte des Menschen zu humanisieren vermögen, die dazu beitragen, Vergangenheit neu deuten zu können. Der mit dem JHWH-Namen verbundene festliche siebente Tag eröffnet daher in der Feier des Lebens auch einen – ein klein wenig – anderen, „versöhnteren“ Blick auf die Vergangenheit. Er ist nicht zuletzt der Zusatz der Zeit, der einen unendlichen Deutungsspielraum ermöglicht, in der die Vergangenheit ihre letzte Härte und Gnadenlosigkeit verliert.

Die Anrufung des Namens erwies sich in der nicht verleugneten Hinfälligkeit menschlicher Existenz, in der Intimität eines das Lebendige verbindenden Empfindsamkeit und einer Compassion bis in die Eingeweide hinein, in die sich sozusagen der JHWH-Name in seiner Herrlichkeit einschreibt. Wenn er nicht ausgesprochen wurde, so auch, weil er eine Unterbrechung im Logos, in den Texturen und Verhärtungen unserer Welt darstellt. Es kann festgehalten werden, dass das göttliche Tetragramm quasi die Pause bezeichnet, die den Menschen innehalten lässt und den Eintritt in den biblischen Text und seine affektiven Landschaften ermöglicht⁴⁴. Diese Funktion des JHWH-Namens kommt auf tiefe Weise im Johannesevangelium zum Ausdruck, wenn Jesus dort als „Tor der Rettung“ bezeichnet wird (Joh 10,9), d. h. als jenes Tor, welches den Zugang zum affektiven Raum schafft, der im JHWH-Namen gemäß Ex 34,6 zum Ausdruck gebracht wird.

⁴³ In der Bibel ist auf grandiose Weise der Schuldzusammenhang (dessen Konsequenz, aber auch dessen Überwindung) von drei Generationen in Gen 37–50 thematisiert. Vgl. dazu den herausragenden Kommentar von Ebach, Jürgen, *Genesis 37–50* (= HThKAT), Freiburg im Breisgau 2007.

⁴⁴ Pierangelo Sequeri arbeitet seit vielen Jahren an der Entwicklung einer Theologie der Affektivität. Vgl. dazu seinen auf Deutsch erschienenen Beitrag Sequeri, Pierangelo, „Nur einer ist der Gute‘ (Mt 19,17). Theologie der Affektion als Umkehr der Ontologie“, in: *Ästhetik trifft Theologie* (= QD; Bd. 246), hg. von Arens, Edmund, Freiburg im Breisgau 2012, S.46–72. Vgl. auch Sequeri, Pierangelo, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano 2001.

6. Gott und die Offenheit des Körpers: Joh 20,19–30

„Als es nun Abend war an jenem Tag, dem ersten der Woche, und als die Türen verschlossen waren, wo die Schüler waren, wegen der Furcht vor den Jüdaern, kam Jesus und stellte sich in ihre Mitte, und er sagt ihnen: Friede euch! Und dies sprechend, zeigte er die Hände und die Seite ihnen. Es freuten sich nun die Schüler, sehend den Herrn. (Es sprach nun zu ihnen wieder: Friede euch, gleichwie mich geschickt hat der Vater, schicke auch ich euch. Und dies sprechend, anhauchte er und sagt ihnen: Empfangt heiligen Geist; von welchen immer ihr erlasst die Sünden, erlassen werden sie ihnen, von welchen ihr behaltet, behalten sind sie.

Thomas aber, einer von den Zwölf, der Didimos genannte, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Es sagten nun ihm die anderen Schüler: Wir haben gesehen den Herrn. Der aber sprach zu ihnen: Wenn nicht ich sehe an seinen Händen das Mal der Nägel und lege meinen Finger in das Mal der Nägel und lege meine Hand in seine Seite, nicht werde ich glauben. Und nach acht Tagen wieder waren drinnen seine Schüler und Thomas bei ihnen. Es kommt Jesus, während die Türen verschlossen waren, und er stellte sich in die Mitte und sprach: Friede euch. Dann sagt er zu Thomas: Bring deinen Finger hierher und sieh meine Hände und bring deine Hand und lege sie in meine Seite und nicht werde ungläubig, sondern gläubig. Es antwortete Thomas und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott. Es sagt ihm Jesus: Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig, die nicht Sehenden und Glaubenden!“ (Joh 20,19–30; Übersetzung Münchner Neues Testament⁴⁵)

Den johanneischen Schriften verdankt das Christentum tiefgehende Überlegungen über den Körper Gottes⁴⁶. In der Offenbarung des Johannes wird wieder der Baum des Lebens thematisiert (Offb 22,2), der dem Menschen nach dem Fall unzugänglich wurde. Dies deshalb, weil seitens des Menschen versucht wurde, auf das Leben einen unmittelbaren und absoluten Zugriff, der keinen Entzug und keine Absenzen kennt, zu bekommen. In der Johannesoffenbarung ist das Szenario, in dem der Baum des Lebens wieder in die Mitte der Menschheit treten kann, auf das Engste mit dem geschlachteten Lamm Gottes und seiner Wunde verbunden. Das Leben bildet, symbolisiert durch Jesus als das Lamm Gottes, eine Sphäre der Verwundbarkeit, Ausgesetztheit, Berührbarkeit und Offenheit, die das zentrale Thema des „versiegelten“ Buches der Geschichte der Johannes-Offenbarung darstellt. Lesbar wird es durch die Wunde Jesu, das Kreuz und die in ihm zum Ausdruck gebrachte Annahme menschlicher Leidensgeschichten. Wunde bzw. Kreuz Jesu und die Geschichte der Menschheit, wie sie in der Bibel und auf ganz beson-

⁴⁵ Die hier vorgelegte Übersetzung modifiziert die Satzzeichen am Ende. Denn die Satzzeichensetzung der letzten Sätze im Münchner Neuen Testament spiegelt zwar gängiges Vorverständnis wieder, ist aber nicht dem griechischen Original zu entnehmen. Das Münchner Neue Testament überträgt folgendermaßen: Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt? Selig die nicht Sehenden und Glaubenden! Besonders der Kommentar von Roberto Vignolo zeigt auf, dass die letzten Sätze von Joh 20 nicht als Tadel des Thomas zu verstehen sind. Vgl. Vignolo, Roberto, *Personaggi del quarto vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 2003.

⁴⁶ Tiefgründige Reflexionen über den Körper Gottes, verbunden mit einer sehr interessanten Auslegung von Joh 20, finden sich bei Neri, Marcello, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, Bologna 2010.

dere Weise in der Johannesoffenbarung verdichtet vorliegen, bilden auf diese Weise eine Einheit, eine Art affektiver Textur und *zweite Haut*, mit der sich der Leser bekleidet und die ihm den Zugang zum Gottesnamen eröffnet. Wenn in christlicher Ikonographie der Baum des Lebens mit dem Kreuz Jesu zusammengedacht wurde, entspringt dies genau der Tiefenstruktur des biblischen Textes.

In der oben angeführten Perikope, die dem Ende des Johannesevangeliums entnommen ist, werden diese Überlegungen noch einmal vertieft aufgenommen. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass heute die Aussage über die Fleischwerdung des Logos, welche die Eingangsthematik des Johannesevangeliums bildet, kaum mehr in ihrer Radikalität wahrgenommen wird. Sie bedeutet zunächst, dass der Logos gerade in seiner Verkörperung „bei Gott ist“ und „Gott ist“ (Joh 1,1). Wenn theologisch betont wird, dass die Verkörperung Gottes dessen Inkarnation in Jesus von Nazareth bedeutet, ist damit noch nicht der ganze Bedeutungsinhalt dieses Gedankens ausgeschöpft. Denn der entscheidende Gedanke, der gerade mittels Jesus erschlossen wird, besteht darin, *dass Gott Körper ist*, in körperlicher Präsenz beim Hörer des Evangeliums steht.

In Joh 20,19–23 ist von einer Begegnung Jesu mit seinen Schülern die Rede, die zeitlich am Abend des ersten Tages situiert ist. Der Leser ist mit dieser Zeitangabe an den Anfang des Schöpfungswerkes zurückverwiesen, d. h. er wird, so ist zu vermuten, mit den Schülern, denen der auferstandene Jesus begegnet, zum Ort einer Neuschöpfung werden. Evoziert ist mit der Angabe „Abend“ aber auch noch die abendliche, todesverfallene Zeit, in der sich die Schüler befinden. Die nächste essenzielle Bemerkung lautet, dass die Türen „verschlossen“ waren. Dem JHWH-Namen und Jesus als Tor in die Schrift oder deutlicher gesagt als Eingang in eine Neuschöpfung durch die Schrift werden diese verschlossenen Tore gegenübergestellt, denen die Furcht des Schülerkreises Jesu korrespondiert. In einer radikalen Kontrastierung tritt Jesus, die verschlossenen Türen überwindend, in die „Mitte“ und bietet den Friedensgruß dar. Der Hörer dieser Perikope hat es also mit einem ersten Szenario der Öffnung zu tun: Jesus als Konkretion des JHWH-Namens überwindet die verschlossenen Türen und mit ihnen die Angst zugunsten des Friedens. Geht man davon aus, dass das Johannesevangelium eine Relektüre der gesamten Schrift (s.u.), nicht zuletzt auch der Synoptiker darstellt, so vollzieht sich mit dieser kurzen Bemerkung die Erfüllung des Benediktus-Gebetes am Eingang des Lukas-Evangeliums (Lk 1,68–79), wo verheißen ist, dass die Schüler Jesu ihm vor seinem Angesicht, gerettet vor den Feinden, Vergebung der Sünden erhaltend, furchtlos dienen dürfen. Uns begegnet also an dieser Stelle eine Eröffnung der Schrift auf ihre tiefste Sinndimension und eine Eröffnung des verschlossenen Raumes unserer Existenz auf die Ankunft des Messias hin.

Diese Eröffnung wird dadurch verstärkt, dass Jesus seinen Schülern Seite und Hände zeigt, d. h. sie mit seinem gekreuzigten Körper konfrontiert. Die Schrift wird durch das Tor des JHWH-Namens, wie er in Jesus verbalisiert und Ereignis geworden ist, geöffnet auf die Wahrnehmung des verwundeten gekreuzigten Körpers⁴⁷. Im nächsten Satz

⁴⁷ Sebastian Pittl vertieft das Motiv der Wahrnehmung des verwundeten gekreuzigten Körpers in Anleh-

ist zum ersten Mal das Leitwort des gesamten Textabschnittes Joh 20,19–29 genannt: das „Sehen“ der Schüler. Diese sind nicht einfach mit den „Zwölf“ gleichzusetzen, da letztere ausdrücklich durch Thomas repräsentiert werden (s.u.). Es ist vielmehr bei den „Schülern“ an alle zu denken, die Jesus nachfolgen, und v. a. an die Hörer des Johannes-evangeliums, welches, wie noch näher zu zeigen sein wird, das Tor zur Schrift eröffnet. In der Sicht des Kreuzes, im Aufbau einer affektiven Beziehung zum zerbrechlichen und verletzbaren Körper vollzieht sich eine erste Sicht des Auferstandenen und damit Friede und Neuschöpfung. Von besonderem Interesse ist V 21. Dieser liegt in verschiedenen Textvarianten vor. In einigen ist davon die Rede, dass Jesus spricht, in anderen (wohl vorzuziehenden, vgl. die Version der Ausgabe von Nestle-Aland⁴⁸) erfolgt eine ganz passive Formulierung: „Es sprach nun zu ihnen wieder“. In diesen Versionen ist also Jesus nicht ausdrücklich als Subjekt genannt. Auch wenn durch den Folgesatz klar ist, dass dieses Sprechen mit Jesus in Verbindung steht, ist es doch von Bedeutung, dass hier das Subjekt quasi verborgen oder indirekt bleibt. Dies erinnert nicht nur an das göttliche Passiv, sondern zeigt auch die Tatsache an, dass der erneute Friedensgruß nicht mehr einfach von einem endlichen gegenüberstehenden Subjekt aus adressiert ist, sondern quasi den gesamten Raum erfüllt. Der Name Jesu und sein Sendungsauftrag vollziehen sich in einem alle Leser und Schüler umfassenden affektiven Raum, in dessen Zentrum, wie noch deutlicher zu sehen sein wird, der offene Körper des Kyrios ist. Die Anhauchung und der Empfang des Geistes bringen die nächste Eröffnung, nämlich diejenige des JHWH-Namens, in dessen Zentrum die Vergebung von Schuld und der Bund mit den (moralisch, physisch und sozial) verletzten Kindern Abrahams stehen.

Mit Joh 20,24 vollzieht sich ein deutlicher Szenenwechsel.⁴⁹ Im bisherigen Szenario stand Jesus einem nicht näher bezeichneten Schülerkreis, in dem sich der Leser wiederfinden konnte, gegenüber. Jetzt dagegen fällt das Augenmerk auf Thomas, einen der Zwölf. Es ist das einzige Mal im Johannesevangelium, dass auf den Zwölferkreis verwiesen wird. Damit wird die Art und Weise des Sehens der Leser des Johannesevangeliums, welche im Friedensgruß und in der affektiven Eröffnung der ersten Szene den Auferstandenen immer intimer erkennen durften, der Sichtweise der Zwölf, der historischen Weggefährten Jesu, gegenübergestellt, die naturalistisch-empiristisch geprägt ist, die also den Körper Jesu im Sinne einer unmittelbaren objekthaften Anwesenheit erfassen will. Der entscheidende Umschwung erfolgt in V 26 mit einer Zeitangabe: „Und nach acht Tagen [...]“. In der ersten Sequenz hatte es der Leser mit der Öffnung eines „lokalisierbaren“ Raumes (gekennzeichnet durch verschlossene Türen) hin zu einem affektiven Raum zu tun. Jetzt tritt eine zeitliche Neuorientierung ein. Der Abend des ersten Tages verwies auf den Beginn der Schöpfung, aber in ihrer Dimension als abendliche, todesverfallene

nung an Ignacio Ellacuría Theologumenon des gekreuzigten Volkes Gottes. Vgl. dazu Pittl, Sebastian, *La realidad histórica del pueblo crucificado como lugar de la teología: Reflexiones sobre el lugar hermenéutico de la teología en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, Madrid 2013, S. 97–118.

⁴⁸ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, hg. von Aland, Kurt und Barbara, Stuttgart ²⁶1979, S. 316.

⁴⁹ Hier sei noch einmal auf das Buch von Neri, *Il corpo di Dio* verwiesen, in dem dieser sehr schön die verschiedenen Ebenen von Joh 20, was die Zeugenschaft Jesu betrifft, herausarbeitet (besonders S. 34–42).

Schöpfung. Demgegenüber stellt der achte Tag (1+7) eine Neuschöpfung der Zeit und eine Radikalisierung des siebenten Tages dar. Mit dem „achten Tag“ erfolgt nach der Öffnung des Raums in der ersten Szene nun eine Öffnung der Zeit auf ihr eschatologisches Zentrum hin. Die Zeit verliert so ihre „Abbildbarkeit“ und Messbarkeit, ihre objektiv-chronologische Dimension. An diesem achten Tag erfolgt dann auch die neuerliche Ankunft des auferstandenen Jesus, der Thomas auffordert, die Hände in seine Seite zu legen. Von ganz entscheidender Bedeutung ist die Tatsache, dass gerade nicht geschildert wird, dass Thomas der Aufforderung Jesu nachgekommen wäre, vielmehr ist seine Antwort viel tiefgründiger und grundlegender. Mit dem Satz „Mein Herr und mein Gott“ spricht er das höchste Bekenntnis in der gesamten Bibel aus. Nicht zufällig erinnert es an das Messiasbekenntnis des Petrus, des traditionellen Repräsentanten der Zwölf, und überbietet es sogar, denn die Sicht des Thomas verbindet sozusagen die physische Sicht des unmittelbaren Schülerkreises und die „geistige“ Sicht des Lesers des Evangeliums.

Dabei kann gefragt werden, worauf sich dieses höchste Bekenntnis des Thomas gründet. Wäre es einfach Resultat einer physisch-empirischen Wahrnehmung gewesen, hätte sich nichts bewegt in diesem Text und der „achte“ Tag wäre nicht wirklich angebrochen. Demgegenüber ist zu akzentuieren, dass Thomas die verwundete Seite Jesu, also die Offenheit des jesuanischen Körpers geschaut hat. Er hat also nicht mehr „etwas“ erblickt, sondern die Offenheit des Körpers selber. Dem entsprechend ist auch der folgende Satz Jesu „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt“ nicht als Tadel für Thomas zu lesen, sondern als dessen Bestätigung. Sein Bekenntnis ist Ausdruck eines Glaubens, der von einer Öffnung der Sicht über die unmittelbare Anwesenheit eines Körpers hinaus zu dessen Offenheit handelt. Die abschließende Seligpreisung „Selig die nicht Sehenden und Glaubenden!“ fungiert dann als Unterschrift, als Signatur⁵⁰ des Buches. Genau in der gläubigen Sicht des Körpers, welche die Unmittelbarkeit des Objektiven (im Hegelschen Sinne) aufgehoben hat, wird sich der Logos des Evangeliums erschließen.

Damit ist eine viel tiefere Sicht des Körpers überhaupt verbunden. Dieser ist kein Objekt, wie es viele unserer empfindungsresistenten Wissenschaften und Philosophien verneinen, sondern, wie Maurice Merleau-Ponty in seinem Meisterwerk *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf grandiose Weise herausgearbeitet hat, aufgespannt zwischen aktuellem und habituellem Körper, „das Vehikel des Zur-Welt-seins“⁵¹, die reine Offenheit auf Welt hin. In der Existenz des Jesus von Nazareth hat sich dessen Offenheit und Sein-Für eingeschrieben und eingepägt in den Wahrnehmungshorizont seiner Schüler. Der radikalste Ausdruck davon, „Erhöhung“ im wahrsten Sinne des Wortes, wurde dabei das Kreuz, in dem Jesu Körper ganz der verletzbaren und endlichen Existenz des Menschen geöffnet wurde. Diesen Blick nimmt Jesus selber hinein in das Bekenntnis „Siehe, der Mensch“ (Joh 19,5)⁵², welches die folgenden Variationen des Sehens, des Leitwortes des Kapitels 20, einleitet. Jeder Körper steht immer in einem Spielraum zwischen Prä-

⁵⁰ Vgl. zum Begriff der Signatur Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Zur Methode*, Frankfurt 2009.

⁵¹ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 106 f.

⁵² Ich verdanke dem Mailänder Bibelwissenschaftler Roberto Vignolo den Hinweis, dass das „Siehe, der Mensch“ nicht als Aussage des Pilatus, sondern als Selbstoffenbarung Jesu zu lesen ist.

senzen und Absenzen; in jedem Gestus und jeder Bewegung weist der Körper über seine unmittelbare Präsenz hinaus, was etwa im Tanz auf besondere Weise zum Ausdruck kommt. Auch das Körperorgan schlechthin, die Haut, ist reiner Durchgang, gerade in der Begrenzung des Körpers dessen Zur-Welt-Sein und Offenheit. Der entscheidende Punkt besteht darin, dass Jesu Körper am Kreuz in der Ausgesetztheit auf sein Anderes verweist, dass die Immanenz des leidenden Körpers zur Signatur Gottes wird. Theologisch könnte man darauf hinweisen, dass Jesus gerade nicht eine unmittelbare pagane Inkarnation des Göttlichen darstellt, sondern in der Transparenz und Offenheit des empfindsamen Körpers Verweis auf Gott als das Andere seiner und nur in dieser Verweisstruktur Wohnstatt des „Vaters“ IST. Damit bildet er den Berührungs- und Durchgangspunkt, d. h. den Empfindungs-Spielraum – auch die Haut ist immer ein Spielraum von Empfindungen, der Durchgangspunkt von Eigen- und Anderswahrnehmung – zweier Sphären, die Gemeinschaft des aktuellen und des habituellen Körpers, des Menschen und Gottes. In diesem Sinne ist auch das Mitleiden Gottes kein äußerlich-sentimentales, sondern die Empfindung des sich öffnenden (und Berührung erfahrenden) Menschen wird zum Empfindungsraum des Körpers Gottes selber.

Genau diese Empfindsamkeit ist es, die sich in der Auferstehung Jesu weitete vom Gekreuzigten hin zum Kreis der Schüler und Nachfolgenden, womit der Barmherzigkeit noch einmal eine tiefere und konkretere Dimension zukommt. Entscheidendes Medium der Verbindung dieses neuen affektiven und sozialen Körpers (Kirche) und damit des Körpers Gottes ist dabei, wie die johanneischen Schriften aufzeigen, die Offenheit eines Textes, fokussiert im Johannesevangelium.

7. Gott und die Offenheit des Textes

In Mk 2,1–12 wird neben vielem anderen⁵³ auch auf die Differenz hingewiesen zwischen der Art und Weise, wie Jesus die Schrift auslegt und wie dies die Schriftgelehrten tun. Jesus ist ganz bei seiner (Um)Welt präsent, in inniger, affektiver Nähe, und er ist durchdrungen von dem Textkörper der Schrift und ihrem barmherzigen Herzen, aus dem heraus er in der Kraft Gottes heilt und Sünden vergibt. Dagegen bleiben die Schriftgelehrten in sitzender, also unbeweglicher Distanz (Mk 2,6: „Es waren aber einige der Schriftgelehrten *dort* sitzend [...]“) und ersetzen den affektiven durch einen objektivierenden Blick. Dies weist den Leser darauf hin, dass die Bibel nicht einfach als Aneinanderreihung vergegenständlichbarer Inhalte gelesen werden will, sondern eine affektive Landschaft darstellt, in welche der Leser eintritt und die er sich im wahrsten Sinne des Wortes unter die Haut gehen lässt. In dieser Form der Annahme wird sie dem Leser gewissermaßen zur *zweiten Haut*, zu einem *Körper sui generis* und zur Kultur einer ganz besonderen Empfindsamkeit, aus der heraus die Welt sympathetisch-compassiv wahrnehmbar wird.

⁵³ Zu einer Interpretation dieser Perikope vgl. Appel, *Die Ankunft des Messias* im Text.

Im Johannesevangelium gibt es viele Signale für eine diesbezügliche Sicht. Bereits der Satz in 1,14 „und wir sahen seine Herrlichkeit [...]“, nämlich die des verkörperten Logos, weist nicht zuletzt auf den folgenden Text dieses Buches als Ort der Begegnung der Herrlichkeit Gottes hin. Die Aufforderung Jesu in 2,37 an Andreas und einen anonym bleibenden Schüler (den Leser!) – beide kommen von Johannes dem Täufer her, der im Johannesevangelium als Repräsentant der Propheten des Alten Testaments fungiert, d. h. beide nehmen mit anderen Worten gesagt ihren Ausgangsort aus dem Schriftkorpus (des Alten Testaments) –, zu ihm zu kommen und zu *sehen*, lädt zu einem Eintritt in diesen Schriftkorpus im Lichte des JHWH-Ereignisses in Jesus ein.

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach Gott als Offenheit des Textes sind die Ausführungen ab Joh 14. Bis dahin werden sieben (Zahl der Fülle und Vollständigkeit!) paradigmatische Zeichen Jesu dargestellt, die dessen Existenz als Konkretion des JHWH-Namens deuten („ICH BIN“), wobei das höchste dieser Zeichen die Auferweckung des Lazarus darstellt, die Jesus als „die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,24) ausweisen. Joh 14, in dem gewissermaßen ein neues Zeichen, wiederum als Zusatz und Supplement zu einer in sich vollendeten Totalität, angekündigt wird, führt als Hintergrund den Weg Jesu zur Ausgesetztheit des Kreuzes mit, an dem Jesus verherrlicht, also zur Wohnstatt des Namens JHWHs wird. Diese Verherrlichung wird in der Sicht des *Geistes* möglich. Als das „achte“ Zeichen wird der Geist in zwei Aussagen thematisch, die in Joh 14 getätigt werden: „Amen, amen, ich sage euch, der an mich Glaubende, die Werke, die ich tue, auch jener wird (sie) tun, und größere als dieser wird er tun, weil ich zum Vater gehe.“ (Joh 14,12). Unmittelbar daran schließt sich die Ankündigung eines „Fürsprechers“ an, des *Parakleten*, des „Geistes der Wahrheit, den die Welt nicht aufnehmen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht erkennt“ (Joh 14,17).

Was die erste Aussage betrifft, so wird man das „Größere“ der Werke, welches die an Jesus Glaubenden vollbringen, kaum quantitativ verstehen können (etwa in dem Sinne, dass sie noch mehr Tote auferwecken, Lahme heilen, Menschen mit Brot speisen, Wasser zu Wein wandeln usw.). Vielmehr ist das eigentliche größere Zeichen der Text des Johannes-Evangeliums selbst. In diesem wird die gesamte Tora als Herzstück des Tenach rekapituliert⁵⁴ und auf die Ankunft der Herrlichkeit des Namens JHWHs hin geöffnet. Wie das JHWH-Tetragramm die Signatur eines Eintritts des Göttlichen in den Text, verbunden mit einer Unterbrechung des noetischen und affektiven Selbstverständnisses des Lesers markiert, so bezeichnet jetzt Jesus als das „Tor der Rettung“ (Joh 10,9) die Öffnung des Lesers und der biblischen Textlandschaft auf die Herrlichkeit des Gottesnamens, der Wohnstatt am gekreuzigten Körper Jesu nimmt. Darin liegt die besondere Bedeutung des Parakleten. Dieser eröffnet, wie Joh 20 anhand der Gestalten von Maria von Magdala (die eine zweimalige Wendung des Blicks erfährt, um dem Auferstandenen zu

⁵⁴ Tatsächlich spannt das Johannesevangelium einen Bogen von der Schöpfungsgeschichte, also von Gen 1 (vgl. Joh 1,1), bis hin zur Schlussnotiz der Tora in Dtn 34 (vgl. Joh 20,30 f.), indem es Bezug auf die Zeichen und Erweise nimmt, die dort thematisiert werden. Vgl. dazu Vignolo, Roberto, „Raccontare Gesù secondo i quattro vangeli“, in: *La figura di Gesù nella predicazione della chiesa*, hg. von Angelini, Giuseppe, Milano 2005, S. 155–195, hier: S. 183.

begegnen), des „anderen Schülers“ und von Thomas darzustellen sucht, die spezifische Sicht darauf, dass es sich beim gekreuzigten Körper nicht um einen positivier- und objektivierbaren Leichnam handelt und dass das Grab nicht makabre Aufbewahrungsstätte verlorenen Lebens ist, sondern dass das Grab auf einen Entzug und eine Abwesenheit verweist (vgl. 20,17), aus der überhaupt erst die tiefere Dimension des Körpers ersichtlich wird. Dessen eigentliche Präsenz besteht in einem Spielraum von Anwesenheit und Abwesenheit, der „ersichtlich“ wird in dem Maß, in dem der „physische“ Körper (falls es so etwas überhaupt gäbe) über sich selbst hinausweist und sich einschreibt in den intersubjektiven, affektiven Körper der Mitempfindenden.

Darüber hinaus ist der Paraklet – als größtes Zeichen! – der Verfasser des Evangeliums, d. h. derjenige, der diesen affektiven Körper in einen Text verwandelt, in dem die gesamte schriftgewordene Heilsgeschichte, d. h. die Bibel, hin auf die Sicht der Herrlichkeit des (Gottes)namens geöffnet wird. Der Paraklet weitet also Jesu Körper zu einem Textkörper, der niemals positiv ausfüllbar ist (Joh 20,30; 21,25: „[...] wenn geschrieben würde, was Jesus tat, nicht, meine ich, könnte die Welt fassen die zu schreibenden Bücher.“), sondern geöffnet bleibt auf einen Zeiten und Räume querenden gemeinsamen affektiven Raum, in dem die Herrlichkeit des JHWH-Namens präsent wird.

8. Die Trinität als Offenheit Gottes

Diese Überlegungen haben nicht zuletzt entscheidende Bedeutung für das trinitarische Gottesbekenntnis: Jesus ist der Logos Gottes, der Kyrios, die Verwirklichung des JHWH-Namens, indem er – als festliches Ereignis, als Gast, als Ersatzexistenz (Sein-Für), in der Verwundbarkeit und Ausgesetztheit seines Körpers, als Eröffnung eines affektiven Raumes der Liebe und als „Textlandlandschaft“ – als Verweis auf den Vater und Zeichen auf den Vater hin gesehen wurde.

Diese Deutung ist aber nicht einfach dem JHWH-Namen und der Schrift im Sinne eines Algorithmus eingeschrieben. Es gibt keinen intellektuellen „Zwang“, keine immanente Notwendigkeit, aus der Textur der Welt im Allgemeinen und Jesu im Besonderen den Verweis auf den Vater herauszulesen. In diesem Sinne ist der Geist gleich dem siebenten Tag (als „achtes Zeichen“) ein Supplement. Er folgt keinen immanenten texthermeneutischen oder ontologischen Zwängen. So wenig aber die Bedeutung der Schrift (als Verweis auf Gott) *unmittelbar* aus dem Logos (des Textes) ableitbar ist, so wenig ist sie Folge eines rein willentlichen Aktes des „lesenden“ Subjekts. Vielmehr kann das Subjekt gerade im Eintritt in den Text Gedanken und Empfindungen wahrnehmen, die über all sein Vorwissen und über jeden Algorithmus hinausgehen. In diesem Sinne erfährt der Text durch den Geist eine Öffnung hin auf den Leser (das Subjekt) und der Leser (das Subjekt) hin auf den Text. Gegenüber beiden aber wahrt der Geist eine ebenso transzendente wie anarchische Dimension, da er alle Ableitungen und Inhalte überschreiten und verwandeln kann. Gerade diese anarchische, d. h. jeden Ursprung transzendierende Dimension des Geistes ist es auch, die auf den Vater verweist, der jedem ursprünglichen Denken entzogen ist.

Im Christentum gibt es im Zusammenhang mit dem trinitarischen Bekenntnis die alte Formel „im Geist durch den Sohn (Logos) hin zum Vater“, was eine andere Bedeutungsnuance eröffnet als die ontologische Rede von einer innertrinitarischen vollendeten Beziehung, in der der Geist das Bindeglied der idealen Liebe Vater – Sohn/Logos darstellt. Dass „durch den Sohn/durch den Logos“ weist in den affektiven Raum eines Körpers, der, ausgehend von Jesus, sich weitet in den universalen Text einer affektiven Landschaft, die Räume, Zeiten und Personen quert und verbindet. Als hermeneutischer Ort, an dem die Auslegung des Logos stattfindet, wurde die *Barmherzigkeit* JHWHs (Ex 34,6) und in weiterer Verdichtung die *Liebe* (1 Joh 4,16b) erfahren. Die Agape als der Inhalt des Geistes transzendiert jede objektthafte, endliche und abschließbare Aussagbarkeit und vermag diese auch zu verwandeln und zu weiten. Der Geist der Liebe ist dem Logos weder äußerlich im Sinne eines „anderen“ Inhalts noch „springt“ er in einer Automatik aus demselben heraus. Vielmehr ist er jener fragile, leise und gefährdete Zusatz⁵⁵, durch den sich der Logos weitet und zum Verweis auf den ANDEREN wird, der für einen zusätzlichen Moment unserem Körper nahezukommen und ihn zu berühren vermag und zur Signatur des OFFENEN wandelt.

Literaturempfehlung

- Appel, Kurt, *Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a.M. 2003.
- Appel, Kurt, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster 2003.
- Appel, Kurt, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.
- Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus (QD 271)*, hg. Appel, Kurt, Freiburg i.B. 2015.

⁵⁵ Vgl. zu dieser Gefährdung des Absoluten Guanzini, Isabella, *L'origine e l'inizio. Hans Urs von Balthasar e Massimo Cacciari*, Pisa 2012. Isabella Guanzini setzt sich in diesem Buch kritisch sowohl mit der „Heilsgewissheit“ von Hans Urs von Balthasar als auch mit der Konzeption Cacciaris auseinander, die das Heil an das Tun des Menschen überantwortet. Sie entwickelt in ihrem Buch eine Geschichtstheologie, welche die Geschichte offenhält und in dieser Offenheit der Verletzbarkeit des Menschen gerecht wird. In diesem Sinne ist es zu hinterfragen, ob tatsächlich dem Menschen das gesamte Gewicht der Geschichte aufgebürdet werden kann oder ob nicht ein sich in ihr entziehendes Moment verborgen liegen mag, aus dem – wenigstens in entscheidenden Geschichtsumbrüchen – Hoffnung geschöpft werden kann. Diese darf allerdings nicht eine sich gegen konkrete geschichtliche Herausforderungen immunisierende Heilsgewissheit nach sich ziehen.